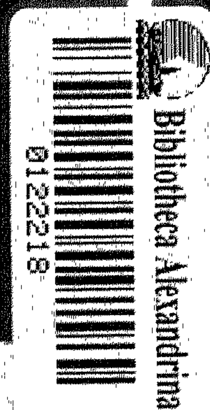
مكتبة
مدبولي

روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط





تأليف
إتين جلسون

ترجمة وتعليق
أ.د/ إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

الكتاب : روح الفلسفة المسيحية

الكاتب : إتين هنرى جلسون Etienne Henry Gilson (١٨٨٤-١٩٧٨)

فيلسوف فرنسى معاصر، تأثر بقوة بالقديس توما الأكوينى، وأسهم إسهامات واضحة فى الفكر المسيحى المعروف باسم «التوماوية الجديدة». أصدر كتاب «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» عام ١٩٣٢.

المترجم : أ.د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

جامعة الكويت

الناشر : مكتبة مدبولى ٦ ميدان طلعت حرب

تليفون ٥٧٥٦٤٢١

الطبعة : الثالثة ١٩٩٦

SS

روح الفلسفة المسيحية
فى العصر الوسيط

تأليف

إتين جلسون

ترجمة وتعليق

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

جامعة الكويت

الطبعة الثالثة (مزيدة ومنقحة)

الناشر

مكتبة مدبولى

فهـــرســـت

مقدمة الطبعة الثالثة

كانت مشكلة الفلسفة فى العصر الوسيط ـ مسيحية أو إسلامية ـ هى أنها مجرد ترديد لفلاسفة اليونان، ولاسيما أفلاطون وأرسطو. وقد تصدى مؤلف هذا الكتاب «إتيين جلسون» لتنفيد هذه الدعوى بالنسبة للفلسفة المسيحية. فمن هو المؤلف أولا، وكيف ردّ على هذا الادعاء ثانياً ؟

المؤلف هو «إتيين هنرى جلسون.. Etienne Henry Gilson»، فيلسوف فرنسى من التوماوية الجديدة، ولد فى باريس فى ١٣ يونيو عام ١٨٨٤، وتوفى فى ٢٠ مايو ١٩٧٨ عن أربعة وتسعين عاماً! درس الفلسفة فى «السربون» ثم عيِّن بها أستاذاً لفلسفة العصر الوسيط. وفى عام ١٩٢٩ ألقى عدة محاضرات فى جامعة «تورنتو Toronto» بكندا. ثم عيِّن عام ١٩٣٢ أستاذاً فى «الكوليج دى فرانس». وألقى بعد ذلك عدة محاضرات فى جامعة «هارفارد» بالولايات المتحدة الأمريكية.

وفى العام الجامعى ١٩٣١/ ١٩٣٢ دعته جامعة أباردين Aberdeen فى اسكتلنده لإلقاء سلسلة من المحاضرات ضمن موضوع اللاهوت الطبيعى .. Natural Theology الذى رصد له «لورد جيفورد Lord Gifford» مبلغاً كبيراً من المال ينفق منه على هذه المحاضرات التى سميت باسمه. وقد حددت الجامعة لفيلسوفنا موضوع «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» فكانت المحاضرات العشرون التى يتشكل منها هذا الكتاب.

أما فلسفة «جلسون» فهى تنسج على منوال الفيلسوف الفرنسى «جاك ماريتان Jacques Maritain» (١٨٨٢– ١٩٧٣) الذى كان بروتستانتياً فى بداية حياته، ثم

تزوج من فتاة يهودية روسية هى «رايسا أو مانوف»، لكنهما تعرفا على الأب الكاثوليكى الشهير «ليون بلوا» فانقلبا معاً تحت تأثيره، إلى الكاثوليكية، بعد أزمة روحية عنيفة فى ١١ يونيو عام ١٩٠٦، وهو التاريخ الحاسم فى حياة «جاك ماريتان» الذى كرس نفسه بعد ذلك للتراث الكاثوليكى ولاسيما بعد أن اكتشف من خلال مطالعاته عام ١٩٠٨ أعمال القديس «توما الأكوينى»، فلمس صلة قوية بين المسيحية والفلسفة.

كان جلسون، مثل ماريتان، يعتقد أن هناك روابط قوية بين المسيحية والفلسفة، وأنه يمكن التوفيق بين العقل والدين، أو الفهم والإيمان. فضلاً عن أنه كان يحاول أن يثبت أن أعمال القديس توما الأكوينى لاتزال تواكب العصر، وأنها قادرة على أن تجنب حضارتنا الإنسانية الفوضى والضياع.

غير أن «جلسون» لم يكتف بما له من دراسات فلسفية ونشاط دينى، وإنما شارك أيضاً فى النشاط الثقافى والسياسى بصفة عامة، فقد كان فى الوفد الفرنسى إلى مؤتمر سان فرانسسكو عام ١٩٤٥. كما كان مستشاراً للجمهورية الفرنسية بين عامى ١٩٤٧/ ١٩٤٨. كما نادى عام ١٩٥٠ بحياد أوربا، وبالتالى بحياد فرنسا أمام أخطار الحرب بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة. ورغبة منه فى تأكيد معارضته لسياسة فرنسا، قدّم استقالته من «الكوليج دى فرانس»، وارتحل إلى مدينة تورنتو Toronto بكندا حيث قام بالتدريس فى «معهد دراسات العصر الوسيط» حتى وفاته فى ٣٠ مايو ١٩٧٨.

تلك كانت نبذة موجزة عن المؤلف، فكيف فنّد الادعاء الذى يقول: إنه لا توجد فلسفة مسيحية، بل مجرد تكرار لفلاسفة اليونان، ولاسيما افلاطون وأرسطو؟

لم يلجأ «جلسون» إلى الخطابة أو العبارات الإنشائية، بل إلى الحجة المنطقية التى تبرز الأفكار الجديدة التى أتت بها هذه الفلسفة، ولم يكن الفلاسفة اليونان يعرفون عنها شيئاً. وإليك نماذج سريعة من هذه الأفكار:-

SS

يبدأ المؤلف فى الفصل الثالث بالحديث عن «وجود الله»، بعد أن ناقش فى فصلين سابقين ـ الأول والثانى ـ مشكلة الفلسفة المسيحية، وفكرتها ـ فيذكر أن الله فى المسيحية «واحد لا شريك له طبقاً لعبارة الكتاب المقدس «اسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا إله واحد ..» (تثنية ٦:٤) التى يعتبرها السيد المسيح «أول كل الوصايا ..» (مرقس ١٢ :٢٨) ثم يتساءل: هل هذه الوحدانية مستمدة من الفلسفة اليونانية؟ ويجيب: إن فلاسفة اليونان لم يعرفوا شيئاً عن التوحيد؛ لأنهم كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة، تلك هى الحال عند زينوفان وإمبادقليس وفيلولاوس ... إلخ بل حتى أفلاطون الذى أمدّ الفكر المسيحى بعناصر هامة ـ كان يؤمن هو الآخر بتعدد الآلهة: فهو لا يستبعد آلهة الأفلاك فى محاورة طيماوس ١٤١٠ـ ح كما أن صفة الألوهية توجد فى المثل الأزلية الأبدية. وتلك هى الحال نفسها مع أرسطو الذى ينص فى وصيته على أن توضع صورة لأمه فى معبد الإلهة دميتر Demeter، كما يوصى أن يُشيّد فى استاجيرا «مسقط رأسه» تمثالان من الرخام: أحدهما «لزيوس» كبير الآلهة، والآخر للإلهة أثينا. وإذا كان أرسطو يقول بالمحرك الأول الذى لا يتحرك، فيجب ألا ننسى أن هناك ٤٩ محركاً تندرج تحت المحرك الأول، أو ٥٥ فى بعض الأحيان، وهى كلها تتسم بسمات المحرك الأول فهى: مفارقة، وأزلية أبدية، ساكنة لا تتحرك .. إلخ.

وفى الفصل الرابع يتحدث المؤلف عن العالم والموجودات، ويرى أن خاصية الموجودات الأساسية فى الفلسفة المسيحية أنها حادثة، أى مخلوقة، وهذا ما تعبّر عنه الآية الأولى فى الكتاب المقدس التى وردت فى بداية العهد القديم، «فى البدء خلق الله السموات والأرض ...» (تك ١ : ١) فالموجودات جميعاً خلقها الله فى العالم من العدم، وتلك فكرة جديدة لم يعرفها فلاسفة اليونان على الإطلاق، فقد حكم تفكيرهم المبدأ الشهير «لاشئ يخرج من لاشئ.. Ex Nihil Nihil Fit» فلا شئ يخرج من العدم بل الوجود يظهر من وجود مثله.

ولا ينبغى أن يخدعنا تعبير «الله صانع» أو «الإله الصانع عند أفلاطون» ... إلخ

ذلك لأن الفارق هائل جداً بين الصانع الأفلاطونى الذى يصنع من «مادة أزلية أبدية» وبين الإله المسيحى الذى يخلق من عدم، فهو على حد تعبير الكندى الفيلسوف المسلم «مؤسس الأيسات عن ليس» أى مُوجِد الموجودات من عدم.

ـ ثم ينتقل المؤلف فى فصول تالية إلى نماذج أخرى من الأفكار المسيحية التى أتت بها الفلسفة المسيحية، ومنها موضوع «العناية الإلهية»، فإذا كانت الفكرة موجودة عند أفلاطون فى محاورة القوانين فهى مختلفة عن ذلك أتمّ الاختلاف فى الفكر المسيحى الذى يعتبر الإله خالقاً، فهو مالك لخلقه ـ أو هو على حد التعبير القرآنى الجميل «مالك الملك ..» وهكذا أصبحت العلاقة شخصية بين المخلوق وخالقه، وأصبح الإله هو الذى يرزق، ويهب، ويعطى، ويشفى، ويحمى، ويعين، ويجيب الداعى إذا دعاه ... إلخ. ولك أن تقارن ذلك بالإله الأرسطى الذى يهيم فى تأملاته لذاته بعيداً عن العالم، ولا يكترث بما يحدث فيه، بل إنه يحرك الموجودات بطريقة غير مباشرة ـ أو بدون قصد منه إن شئت الدقة ـ ذلك لأن الأشياء هى التى تتحرك شوقاً إليه دون أن يهتم هو بها! أما الإله المسيحى فهو الذى خلق الأشياء، ونظمها، ورتبها وفقاً لغاية معينة، فما هى هذه الغاية؟ هى الله نفسه: فهو الأول والآخر، البداية والنهاية. وهى فكرة بالغة الوضوح فى الفكر الإسلامى أيضاً!

ثم ينتقل المؤلف إلى الحديث عن الإنسان فى فصل يطلق عليه «الإنثربولوجيا المسيحية» ويرى أن الإنسان، فى الفكر المسيحى، ليس مجرد موجود بين الكثير من الموجودات، وإنما يمتاز عنها بأنه يشبه الله من حيث العلّية والفاعلية، فهو فاعل وهو علة لأفعاله. وها هنا نجد أن اعتماد الإنسان على الله أكثر عمقاً من اعتماده على المثل الأفلاطونية فى فلسفة أفلاطون. كذلك يبيِّن المؤلف إصرار الفكر المسيحى على أهمية الجسم البشرى خلافاً لما يشاع من اهتمام المسيحية بالروح فحسب، ويتوقف طويلاً عند تركيب الإنسان من نَفْس وبدَن، مبرزاً ما أتى به الفكر المسيحى من عناصر جديدة لم تكن موجودة عند فلاسفة اليونان.

لا نستطيع أن نستمر فى سرد الأفكار التى تعرّض لها المؤلف، وكانت جديدة كل

الجدة عما ألفه اليونان، وبالتالى تثبت أصالة الفلسفة المسيحية ـ فسوف يجدها القارئ طوال فصول الكتاب.

هل يمكن لنا ـ فى النهاية ـ أن نأمل أن يظهر بين شبابنا الذين يدرسون الفلسفة الإسلامية ـ جلسون آخر ـ يقوم بإبراز العناصر الجديدة فى الفكر الإسلامى وهو فكرٌ زاخر بأفكار جديدة، ولاسيما فى علم الكلام، بل أيضا فى «الفلسفة الإسلامية» التى لم يعرف فلاسفة اليونان عنها شيئاً؟!

هذا أمل نرجو أن يتحقق فى المستقبل القريب
والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

الكويت فى مايو ١٩٩٥

SS

مقدمة الطبعة الثانية

هذه هى الطبعة الثانية من «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط»، حاولت فيها أن أتلافى المأساة التى وقعت فى الطبعة الأولى[1] فأعدت تصحيح الكتاب الذى يعتبر - رغم إجهاضه فى الطبعة الأولى - خير كتاب على الإطلاق عالج موضوع الفلسفة المسيحية ومكانتها بين الفلسفة اليونانية من ناحية، والفلسفة الحديثة من ناحية أخرى، بل وامتداد أثرها إلى الفلسفة المعاصرة من ناحية ثالثة.

ويناقش المؤلف فى بداية كتابه هذا، الشكوك التى أثيرت حول وجود الفلسفة المسيحية ذاتها، وهى تلك الشكوك التى رفع لواءها المؤرخون من ناحية، والفلاسفة من ناحية ثانية، والاسكولائيون من ناحية ثالثة - لينتهى إلى أن القول بأن فترة العصر الوسيط كانت صفراً قول لا معنى له من أى وجه؛ لأن ذلك يلغى جانباً كبيراً من التراث النظرى المسيحى من ناحية، ولايفسر لنا من ناحية أخرى كيف جاءت الأفكار اللاهوتية الكثيرة الموجودة فى الفلسفة الحديثة خصوصاً عند الديكارتيين. ثم يحدد فى فصلٍ تالٍ ملامح الفلسفة المسيحية - كما يتصورها - معتمداً على فلاسفة المسيحية الأول، ومتسائلاً عن السبب الذى جعلهم يتجهون إلى المسيحية، رغم وجود الفلسفة اليونانية، وما هى الأسئلة التى تجيب عنها المسيحية، ولا يستطيع الفكر اليونانى أن يجيب عنها؟!

ويبدأ المؤلف بعد ذلك فى دراسة موضوعات الفلسفة المسيحية واحداً بعد الآخر،

---

(١) تحتّم على الأمانة العلمية أن أعبر للطلاب أولاً وللقراء ثانياً عن بالغ أسفى وعميق اعتذارى عن الطبعة الأولى التى شوهها الناشر السابق حين طبع الكتاب باستهتار بالغ، فاكتظت بأخطاء لا حصر لها، وخلط فنى لا مثيل له، وإنى لأرجو من كل من عانى وهو يقرأ هذا الكتاب فى طبعته الأولى أن يعتبر هذه الكلمة اعتذاراً شخصياً منى إليه.

وأول هذه الموضوعات بالطبع هو: الله، الذى يرى جلسون أن الخاصية الأساسية لله فى الفكر المسيحى هى الوحدانية - أعنى أنه واحد لا شريك له - وهى خاصية يستمدها من تعريف الله فى سفر الخروج بأنه الوجود، الوجود الحقيقى الأصيل الذى يصبح كل وجود آخر إلى جانبه مجرد ظلال، أو مجرد وجود زائف، ومادامت خاصية هذا الوجود الحقيقى أنه واحد، فإن ذلك يعنى أنه لايعتمد على شئ آخر، وإنما كل شئ يعتمد عليه ويفتقر إليه، فهو إذن وجود ضرورى، وبقية الموجودات وجود عرضى، وهو كامل ولا متناه، وبقية الموجودات ناقصة ومتناهية، وينتهى المؤلف إلى القول بأن هذا الوجود الكامل اللامتناهى هو خالق الأشياء، وتلك فكرة تبرز أصالة الفلسفة المسيحية؛ لأن اليونانيين لم يعرفوا شيئاً عن فكرة الخلق. ويتابع المؤلف عرض هذه الفكرة بالتفصيل فى الفصل الرابع حين يتحدث عن العالم تحت عنوان الموجودات وحدوثها، ثم يتحدث عن العلاقة بين الله والعالم من حيث إنه علة الموجودات ومسببها فى فصل خامس، ويتحدث بعد ذلك عن التفاؤل المسيحى وعن مجد الله، ثم يخصص حديثاً طويلاً عن الإنسان من جميع جوانبه، والعلاقة بين الروح والجسد، ثم تكوين الشخصية المسيحية، ثم يتحدث عن المعرفة: معرفة الذات من ناحية، ومعرفة الأشياء من ناحية أخرى، ويخصص فصلاً عن الحب وهو من أمتع فصول الكتاب، وآخر عن حرية الإرادة، ثم فصلين عن الأخلاق، وثلاثة فصول أخيرة عن وجهة نظر الفلسفة المسيحية فى: الطبيعة، والتاريخ، والفلسفة.

وإنى لآمل أن تبرز هذه الصورة الجديدة التى يظهر فيها الكتاب جانبا من أصالته وأفكاره القيمة.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

مقدمة الطبعة الأولى

تعرض العصر الوسيط ـ منذ القرن السادس عشر ـ لحملات بالغة العنف، إذ اتهمه المفكرون والمؤرخون جميعاً بأنه «عصر ظلام»، ووصف واحد من المؤرخين الفكر فى العصور الوسطى بأنه كان مقيداً فى الأصفاد، أو هو «فكر فى الأغلال»(١)، وهى أغلال الكنيسة التى تولت التفكير والتعبير عن آراء المفكرين جميعاً: «فلو استثنينا أمثلة قليلة جداً، ألفينا كل رجال هذه الحقبة من الزمن، الذين أسهموا بنصيب فى حياة عصرهم الفكرية، كانوا من رجال الكنيسة»(٢). فرجال الكنيسة لبثوا حتى القرن الرابع عشر يحتكرون الفلسفة احتكاراً حقيقياً، ولهذا فقد كتبت الفلسفة، حتى ذلك الحين، من وجهة نظر «الكنيسة».

وذهب فريق من الباحثين إلى القول بأن دراسة الفكر فى العصر الوسيط لا غَنَاء فيها، ومن أراد أن يدرس هذه الفترة فوقته ضائع سدى، ومن الخير له أن يتخطاها مباشرة إلى عصر النهضة، عصر النور والعلم والعرفان.! وذهب فريق آخر إلى القول بأن الفلسفة الحديثة هى امتداد للفسلفة اليونانية مباشرة، فهى لم تتأثر إلا فى القليل النادر بفلسفة العصر الوسيط! وذهب فريق ثالث إلى القول بأن الفلسفة فى العصور الوسيطة كانت تقوم بمحاولة مستحيلة ـ أصلاً ـ وهى محاولة التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين؛ ذلك لأن الفلسفة تنتمى إلى مجال البرهان والمنطق، فى حين أن الدين ينتمى إلى مجال الوحى والكشف، فهما نقيضان لا يجتمعان.!

---

(١) وهو ج . ب بيورى B. Bury فى كتابه «تاريخ حرية الفكر».

A History of Freedom of thought

(٢) ب. راسل «تاريخ الفلسفة الغربية» الكتاب الثانى «الفلسفة الكاثوليكية» ـ ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ـ لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٥٦. ص ٢.

والواقع أن هذه الهجمات بدأت تخف حدتها تدريجياً نتيجة لما كشف عنه الباحثون من وجود أفكار خصبة داخل الفترات التى كانوا قد أطلقوا عليها من قبل اسم «عصر الظلمات»، كما أنهم وجدوا الخيط متصلاً بين الفكر اليونانى والفكر فى العصر الحديث. ولئن كانت الفلسفة المدرسية قد اندثرت اندثاراً تدريجيا إبّان القرن السادس عشر ثم السابع عشر والثامن عشر نتيجة لإخفاقها فى متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة الجديدة إلى المعرفة، فإن تياراً لاهوتياً جديداً قد بدأ فى الظهور منذ أواخر القرن الماضى، وبدأ يعمل على إحياء الفكر الفلسفى الدينى الذى ساد العصر الوسيط، ويرى أنه من المفيد إعادة دراسة المفكرين الذين عاشوا فى الفترة الخلاقة من فلسفة العصر الوسيط، وعلى الأخص القديس توما الأكوينى (١٢٢٥- ١٢٧٤). وهذه الحركة هى التى أطلق عليها اسم التوماوية الجديدة Neo-Thomism التى يزعم أصحابها أن التراث الرئيسى فى الفكر اليونانى قد استمر وتطور تطوراً مشروعاً نحو مذهب الاعتقاد فى الله على يد أتباع أرسطو فى العصر الوسيط، وأن هذا التراث لم يصبح عتيقاً بظهور الفلسفة الحديثة، ومن ثم فإن عليه أن ينشئ نظرية جديدة للمعرفة تحل المشكلات والمصاعب التى أثيرت منذ ديكارت حتى الآن، وأن يبين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسى فى كل من الميتافيزيقا الأرسطية، والميتافيزيقا التوماوية.

ويذهب واحد من أنصار تلك الحركة - ألا وهو الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك ماريتان J. Maritain[1] وهو يحدثنا عن أصالة موقف القديس توما الإكوينى بين غيره من الفلاسفة - إلى تقسيم المذاهب الفلسفية إلى مجموعتين: مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدسون العقل ويتوقفون عند الماهيات، ويتأملون فى سماء التجربة، دون أن يهتموا بالوجود العقلى أو الحقيقة العينية، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون، وعلى رأسهم ديكارت ومالبرانش وليبنتز وهيجل ..

---

(١) كان «جاك ماريتان» فى الأصل من أتباع برجسون، لكنه هاجم البرجسونية بعد ذلك هجوماً عنيفاً. كما أنه كان سفيراً لفرنسا لدى الفاتيكان من ١٩٤٥ إلى عام ١٩٤٨، ثم سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ودرس بجامعة برنستون، وهو فى جميع مؤلفاته يصدر عن التوماوية الجديدة. وهو يصف التوماوية بأنها أصفى، وأنقى، وأشمل، وأكمل المذاهب الفلسفية.

الخ. أما المجموعة الثانية فهى التى يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون للأفلاطونية من أمثال شوبنهور، ونيتشه، وغيرهم ممن حطموا الفلسفة، وهدموا العقل نفسه! وبين هؤلاء وأولئك يجئ القديس توما الأكوينى - فيما يقول جاك مارتيان - فيحترم العقل، ويراعى المنطق، ولكنه يحاول فى الوقت نفسه أن يقدس الحياة الإنسانية، وأن ينفذ إلى أعماق الوجود البشرى[1].

وربما كان من المفارقات العجيبة أن نجد فى أوربا وأمريكا انصاراً أوفياء للقديس توما الأكوينى، قد لا نجد لهم نظيراً من بين تلاميذ أرسطو أو أتباع هيجل! ولقد كان رائد هذه الحركة محاضراً مغموراً فى إحدى مدارس اللاهوت فى إيطاليا يدعى ب. بوزتى (١٧٧٧- ١٨٢٤) - وكان من تلاميذه الشقيقان «د. و س. سوردى» ثم اكتسبت الحركة عدداً من المفكرين البارزين فى إيطاليا، وكان من المؤيدين لها جيوزيى بيكى (١٨٠٧- ١٨٩٠) الذى اعتلى أخوه «جيوكنيو» كرسىَّ البابوية باسم ليو الثالث عشر Leo XIII عام ١٨٧٩، فمنح تأييده الرسمى لإحياء التوماوية واستخدامها للذود عن العقيدة الدينية، ولإشباع المطالب العقلية الحديثة.

ثم انتقلت زعامة الحركة إلى فرنسا وبلجيكا وألمانيا، وكان المعهد العالى للفلسفة الذى أنشئ عام ١٨٨٩ فى بلجيكا تحت إشراف ديزيريه مرسييه D. Mercier (١٨٥١- ١٩٢٦) كان أقوى مركز للحركة التوماوية التقدمية، ثم امتدت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وتزايد الاهتمام بالتوماوية خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما بنيويورك (عام ١٩٤٨- ١٩٤٩) فى ٢٥ جزءاً تحت إشراف الأستاذ «بورك Bourke» بجامعة تورنتو. أما فى فرنسا فقد مثلها إلى جانب «جاك ماريتان» إتين جلسون E. Gilson مؤلف كتابنا هذا، الذى حاول أن يبرهن فى رسالته للدكتوراه وعنوانها: «الحرية عند ديكارت واللاهوت» التى صدرت عام ١٩١٣، على أن ديكارت قد تأثر إلى حد بعيد بالإسكولائية، وقال عن القديس توما الأكوينى - فى كتاب له عن التوماوية - إنه هو المحرك الحقيقى للفلسفة فى العصور الحديثة، وهو يحتج بشدة على إهمال دراسة فلسفة العصور الوسطى بالجامعات،

---

(١) الدكتور زكريا إبراهيم (المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكوينى) مقال فى مجلة تراث الإنسانية العدد ١٠ من المجلد الثالث اكتوبر عام ١٩٦٥ الدار المصرية للتأليف والنشر والترجمة.

ولا يتردد فى أن يؤكد «أن مَنْ ينظر إلى القرن الثالث عشر بدون تحيز، يرى أن هذا القرن ليس أقل ثراءً فى الأمجاد الفلسفية من عصر ديكارت وليبنتز، أو عصر كانط وأوجست كونت ..».

والواقع أن «جلسون» يُعَدُّ من أكبر المتخصصين فى فلسفة العصر الوسيط ـ إلى جانب انتمائه إلى التوماوية الجديدة، وإسهامه الفعال فى نشاطها ـ وله العديد من الدراسات عن الكفر الفلسفى فى هذه الفترة، من بينها هذه المؤلفات الآتية:

١ – «دراسات عن دور الفكر فى العصر الوسيط فى تشكيل المذهب الديكارتى» عام ١٩٢٢.

٢ – «مدخل إلى دراسة القديس أوغسطين» عام ١٩٢٩.

٣ – «فلسفة القديس بوفافنتير» عام ١٩٢٤.

٤ – «القديس توما الأكوينى» عام ١٩٢٥.

٥ – «التوماوية. مدخل لدراسة مذهب القديس توما الأكوينى» عام ٩ ١٩.

٦ – «اللاهوت الصوفى عند القديس برنار».

٧ – «دانتى والفلسفة».

٨ – «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» عام ١٩٣٢.

والكتاب الأخير هو الدراسة التى اخترنا أن نترجمها للقارئ العربى، فهى تشمل أهم المشكلات التى شغلت أذهان المفكرين فى العصر الوسيط: وهى تبدأ بإثارة مشكلة الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، ثم بتحديد معنى هذه الفلسفة، وأخيراً يعرض للمشكلات الفلسفية اللاهوتية التى أهتم بها فلاسفة هذا العصر، وهى المشكلات التى تستغرق بقية الكتاب. ولقد رأينا أن تكون هذه الدراسة واضحة قدر الإمكان، فهى أساساً تعريف للقارئ بأهم مشكلات هذه الفترة، وقد يحتاج ذلك إلى أن نضيف شيئاً أو أن نوضح فكرة كانت غامضة.

وأرجو ـ مخلصاً ـ أن أكون قد وفقت فى هذه المهمة، وأن تفيد المكتبة العربية من هذه الدراسة القيمة

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

حلوان فى أكتوبر ١٩٧٣

تصدير

SS

المحاضرات العشرون التى يتضمنها هذا الكتاب، ألقيت فى جامعة أبردين Aberdeen ضمن سلسلة محاضرات جيفورد Gifford Lectures فيما بين عامى ١٩٣١ و١٩٣٢(١)، ولقد عهد إلىّ فيها بمهمة بالغة الصعوبة: وهى أن أحدد «روح الفلسفة فى العصر الوسيط»، لكننى قبلت القيام بهذه المهمة، رغم علمى بصعوبتها، ورغم أننى أعرف أن هناك فكرة منتشرة انتشاراً واسع المدى تقول: إنه بالغاً ما بلغت عظمة ما أنجزته العصور الوسطى فى ميدان الأدب والفن، فإنها لم تفعل شيئا قط فى ميدان الفلسفة يستحق أن يطلق عليه اسمها، أعنى أنه ليس ثمة ما يمكن أن نسميه «بفلسفة العصر الوسيط»، ومن ثم فإن محاولة تحديد «روح» هذه الفلسفة لابد أن يعنى أولاً أن يبدأ المرء بتقديم البراهين على وجود مثل هذه الفلسفة، أو التسليم بأنها لم توجد قط. ولقد وجدت نفسى - وأنا أحاول تحديد ماهيتها - منقاداً إلى تحديد سمتها الأساسية بأنها فلسفة مسيحية على الأصالة، وهنا وجدت نفسى وجهاً لوجه أمام مشكلة لها نفس الصعوبة السالفة رغم أنها من مستوى مختلف تماماً، وهى: إننا إذا ما أنكرنا وجود فلسفة للعصر الوسيط فسوف تكون فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة مستحيلة، ولابد عندئذ أن تنتهى هذه المحاضرات كلها إلى هذه النتيجة: إن الناس يسلمون بما أنتجته العصور الوسطى من أدب مسيحى، وفن مسيحى، لكن الفلسفة المسيحية موضع نزاع وجدال، غير أننا لا نجد من الباحثين مَنْ يزعم أن الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى قد خُلقت من العدم، كلا ولا أن هذه الفلسفة كلها كانت مسيحية تماماً، مثلما أننا لا نجد من الباحثين مَنْ يزعم أن الأدب والفن فى العصور الوسطى قد

(١) لورد جيفورد Lord Gifford هو «آدم جيفورد Adam Gifford (١٨٢٠–١٨٨٧) مفكر ومشرّع إسكتلندى، أوصى بمبلغ ٨٠ر٠٠٠ (ثمانون ألفاً من الجنيهات الإسترلينية) تخصص للإنفاق على محاضرات تلقى باسمه «محاضرات جيفورد» فى اللاهوت الطبيعى Natral Theology. [المترجم].

خلقا من العدم، أو أنهما كانا مسيحيين كلية. ومن ثم فإن الأسئلة الصحيحة هى أولاً: هل فى استطاعتنا أن نكوّن فكرة عن الفلسفة المسيحية، بحيث يكون لهذه الفكرة معنى. وثانياً: الا يمكن أن تكون الفلسفة فى العصر الوسيط ـ حتى عند أكثر أعلامها كفاءة ـ مجرد تعبير تاريخى أكثر كفاية. غير أننا نعنى بـ «روح الفلسفة فى العصر الوسيط» كما نستخدمه هنا: روح المسيحية على نحو ما تغلغل فى التراث اليونانى، وتشكل فى داخلة ثم استخرج منه وجهة نظر معينة عن العالم، وهى «وجهة نظر» مسيحية بصفة خاصة؛ صحيح أنه كان لابد أن تكون هناك «معابد» يونانية، ومحاكم ومبان رومانية قبل أن تكون هناك كاتدرائيات مسيحية، لكن لايهم مدى ما يدين به المهندسون فى العصور الوسطى لأسلافهم، ذلك لأن أعمالهم ـ رغم دينهم ـ متميزة، ولاشك أن الروح الجديدة التى خلقت فيهم هى نفسها الروح التى ألهمت الفلاسفة فى ذلك العصر. ولكى نرى مدى صحة هذا الفرض فسوف نفحص الفكر فى العصور الوسطى منذ مولده، أعنى منذ جذوره الأولى حين تم تطعيم التراث اليهودى ـ المسيحى بالتراث الهيلينى، ومن ثم فإن البرهان الذى نحاول أن نسوقة هو برهان تاريخى خالص، وإذا كنا فى حالات نادرة جداً، اتخذنا موقفاً يغلب عليه الطابع النظرى فما ذاك إلا لأن المؤرخ الذى يؤرخ للأفكار لابد له أن يجعلها واضحة على أقل تقدير أمام قرائه، وأن يبيّن أن النظريات التى كانت تشبع أسلافنا فى الماضى ومنذ قرون طويله خلت، ربما لا يزال من الممكن تصورها حتى يومنا هذا.

إتين جلسون

الفصل الأول

مشكلة الفلسفة المسيحية

تلخيص:

(١) التعبير الذى يلخص الفكر فى العصر الوسيط هو تعبير «الفلسفة المسيحية» لكنه يثير مشكلات كثيرة. (٢) هذه المشكلات ليست تاريخية تتعلق بوضع الفكر المسيحى بين الفكر اليهودى والإسلامى. (٣) المشكلة فلسفية، وهى: هل هناك معنى حقيقى لتعبير الفلسفة المسيحية ..؟ وهل يوجد لها حقيقة تاريخية؟ (٣) باختصار هل يمكن الجمع بين الفلسفة والدين بغير الوقوع فى التناقض..؟ هنا يبدأ الشك فى وجود الفلسفة المسيحية. (٤) ثلاث فئات تثير هذا الشك: ***أولاً:*** المؤرخين الذين يقررون كواقعة تاريخية أن العصور الوسطى لم يكن لها فلسفة. وكل ما هناك شذرات متفرقات من الفكر اليونانى أريد لها أن تتفق بشكل مفتعل مع اللاهوت المسيحى. (٥) ***ثانياً :*** الفلاسفة الذين يبررون ما يقوله المؤرخون، ويقدمون السبب، وهو فى رأيهم أن فكرة الفلسفة المسيحية فكرة متناقضة ومستحيلة؛ لأن العقل (أو الفلسفة) له ميدانه الذى يختلف تمام الاختلاف عن ميدان النقل (الوحى أو الدين)، وكما أنه لا يوجد علم طبيعة مسيحى أو علم رياضة مسيحى، فإنه لاتوجد أيضاً فلسفة مسيحية. (٦) ***ثالثاً :*** الإسكولائيين المحدثين الذين يعتقدون أن للفلسفة ميداناً هو العقل وأنها كانت تابعة للاهوت. (٦) تيار الأوغسطينية الذى يبدأ من الإيمان الذى ينشد التعقل. (٧) هذا يعنى تدمير الفلسفة؛ لهذا اتخذ المدرسيون المحدثون موقفاً مخالفاً للذين يغلقون على أنفسهم مجال الإيمان ومغايراً للذين يغلقون على أنفسهم مجال العقل الخالص، فيجعلوا الفلسفة تبدأ من مقدمات عقلية خالصة لكنها تابعة للاهوت. (٨) الفلسفة تتفق مع

الإيمان؛ لأن العقل يؤدى إلى حقائق، والوحى مجموعة من الحقائق، والحقيقة لا تناقض الحقيقة. (٩) الإيمان موجود بصفة مستمرة عند الاسكولائى الحديث، وهذا ما يميزه عن الفيلسوف العقلى الخالص. (١٠) لكن الاسكولائى الحديث لا يلجأ إلى الإيمان لتبرير فلسفته، وإنما هو باستمرار يبدأ من العقل لكى يصل إلى الإيمان. (١١) ثار الأوغسطينيون فى جميع العصور ضد التوماوية التى تبدأ من العقل، واعتبروها وثنية مثل فلسفة أفلاطون وأرسطو (١٢) كل خلاف بينهم وبين التوماوية يرجعونه إلى أن العقل عند المذهب الأخير يعتمد على نوره الخاص فتصيبة المذاهب الزائفة بالعمى (١٣) المحصلة المنطقية لذلك كله هى إنكار الفلسفة المسيحية من جانب المؤرخين والفلاسفة، والإسكولائيين المحدثين. (١٤) أمامنا ثلاثة احتمالات: الأول: أن نقول إن الفلسفة تساعد الناس على قبول معتقدات دينية معنية، وبذلك تتحول إلى علم للدفاع عن الدين. والثانى: أن نحكم عليها وفقاً للمعتقدات الدينية، وبذلك نلقى بأنفسنا فى أحضان اللاهوت، وتصبح الفلسفة ثانوية. والثالث: أن نقول إن الفلسفة المسيحية تعنى الفلسفة الحقة، وهنا لا تكون وقفاً على المسيحيين وحدهم (١٥) لكن هل الوقائع التاريخية تظهر لنا أن الفلسفة المسيحية كانت موجودة...؟ هناك مؤرخون كثيرون ينكرون ذلك (١٦) فما هى حجتهم؟ حجتهم أن المسيحية عملية، وبالتالى فهى تخلو من كل عنصر نظرى. (١٧) هذه الحجة خاطئة، ولو أخذنا بها لكان علينا أن ننكر وقائع تاريخية كثيرة مثل أفكار القديس جوستين - وكتب الآباء الرسوليين - والرسالة الأولى للقديس يوحنا - وعظات القديس بولس - وإنجيل يوحنا، وبقية الأناجيل (١٨) وأن ننكر أيضاً ارتباط المسيحية باليهودية، وأن التوراة مليئة بكثير من الأفكار عن الله والإنسان والعالم (١٩) وهذه الحجة تجعلنا أيضاً نحذف عناصر كثيرة من الفلسفة الحديثه جاءت إليها من العصر الوسيط (٢٠) منها براهين ديكارت على وجود الله وخلود النفس (٢١) كذلك نظرية ديكارت فى الحرية. وفكرته عن الإله القادر الذى خلق الأشياء من العدم، فاليونانيون لم يعروفوا شيئاً عن فكرة الخلق (٢٢) هناك أيضاً مالبرانش الذى أثر فى مثالية باركلى، وتجريبية هيوم. (٢٣) مالبرانش يلوم

العصور الوسطى لأنها لم تكن مسيحية بما فيه الكفاية. (٢٤) مالبرانش يطلب من الفلسفة المسيحية أن تُعلى من قدرة الله، وأن تعظم مجده بحيث لا يوجد شئ إلا به، ولا يستمد وجوده إلا منه (٢٥) كان يريد للفلسفة المسيحية أن تبعد عن الأرسطاليه، والتوماوية التى تفترض وجود كائنات ذات طبائع أزلية تعمل من ذاتها، أى أنها ليست مخلوقة. (٢٦) نقد مالبرانش ليس دقيقاً؛ لأن القديس توما جعل شغله الشاغل إنكار وجود تلك الطبائع (٢٧) لكن ذلك يظهرنا على العناصر الأساسية فى نظره لكل فلسفة مسيحية أصيلة (٢٨) هناك أمثلة أخرى كثيرة لفلاسفة محدثين تأثروا بفكر العصر الوسيط، منهم: بسكال الذى كاد أن يكون تكراراً للقديس أوغسطين (٢٩) وهناك أيضاً ليبنتز الذى رأى عند المدرسيين تبراً مخبوءاً (٣٠) وهناك أخيراً كانط (٣١) هناك أيضاً بعض المعاصرين، حتى الذين كفّوا عن الأخذ المباشر من العصر الوسيط لم يستطيعوا الإفلات من التأثر برواسب هذا التراث الذى أرادوا نسيانه. (٣٢) الديانة الجديدة التى بشر بها الأستاذ مونتاجيو والتى تؤكد الحياة بدلاً من أن تحتقرها متأثرة أيضاً بالكتاب المقدس والفلكلور اليونانى. (٣٣) ما هى الميزات العقلية التى تعود على الفيلسوف إذا ما اتجه إلى الكتاب المقدس والإنجيل..؟ (٣٤) هذا السؤال ينقلنا إلى مشكلة أخرى ألا وهى: تحديد فكرة الفلسفة المسيحية.

SS

مشكلة الفلسفة المسيحية

التعبير الذى يرد بشكل طبيعى إلى ذهن مؤرخ الفكر فى العصر الوسيط هو تعبير «الفلسفة المسيحية»، لكنه يثير إشكالات كثيرة، وإن كنا - فيما يبدو - لن نجد تعبيراً يثير مشكلات أقل مما يثيرها هذا التعبير، وربما يفسر لنا ذلك السبب فى استخدامه على نطاق واسع وعام.

لكن ما هى المشكلات التى يثيرها تعبير «الفلسفة المسيحية» أو التى من أجلها قيل إنه يندر أن نجد تعبيراً يمكن أن يكون على هذا النحو من الغموض والصعوبة..؟ علينا أن نكون على وعى - بادئ ذى بدء - بأن المشكلات التى يثيرها هذا التعبير لا تنحصر فى أن مؤرخ العصور الوسطى يخطئ إن هو انتزع الفلسفة المسيحية من سياقها التاريخى، ولم يبرز ارتباطها بالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية - كلا، فلو وضعت المشكلة فى هذه الصورة لأصبحت مشكلة تاريخية خالصة يمكن حلها بسهولة بالغة بأن نقول: إننا لانملك الحق فى أن نعزل - أثناء كتابتنا للتاريخ - أموراً كانت متحدة فى الواقع، أو أن نفصل بين تيارات اتصل بعضها ببعض. والفكر اليهودى، والفكر الإسلامى - أثر كل منهما فى الآخر، وتأثر به كما نعرف، وبالتالى فلا يكفى أن يقوم المؤرخ بدراستها كما يدرس المذاهب المنعزلة التى تنغلق على نفسها ولا ترتبط بغيرها، فهذا ما لن تقبله الفلسفة، إذ ينبغى علينا ألا نظن أن ما نضعه من تحديدات لمنهجنا لابد أن تكون هى نفسها تحديدات الواقع.

المشكلة التى نشير إليها إذن ليست مشكلة تاريخية، وإنما هى تختلف عن ذلك أتم الاختلاف، إنها تضرب بجذور عميقة فى قلب النظام الفلسفى نفسه، أعنى أنها مشكلة فلسفية، ويمكن أن نصوغها فى أبسط صورة لها فى السؤال الآتى: هل

يمكن أن نقول إنّ لعبارة «الفلسفة المسيحية» أى معنى حقيقى ..؟ وهل هناك حقيقة واقعية تقابلها فى التاريخ..؟ ولابد أن يكون واضحا أننا لانتساءل هل هناك مسيحيون فلاسفة، أعنى مسيحيين تصادف أن كانوا فلاسفة؟ ولكننا نتساءل بالأحرى عما إذا كان هناك فلاسفة مسيحيون، وهو تساؤل يمكن ـ بالطبع ـ أن يثار بنفس الطريقة حول الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية، إذ يمكن أن نتساءل هل هناك فلاسفة مسلمون، وفلاسفة يهود ..؟ والمقصود بالطبع هل يمكن الجمع بين الفلسفة والدين فى رجلٍ واحد، هل يلتقى العقل والوحى على صعيد واحد ..؟ ونحن جميعاً نعرف أن الدين كانت له أهمية غير عادية فى حضارة العصر الوسيط، ونعلم كذلك أن اليهودية، والمسيحية، والإسلام، أخرج لنا كل منها مجموعة معينة من النظريات التى تسير فيها الفلسفة والعقيدة الدينية جنباً إلى جنب فى اتفاق وانسجام، إن لم نقل فى غبطة وسعادة. ولقد أُطلق على هذه المجموعة من النظريات لفظ غامض هو لفظ «المدرسية أو الاسكولائية Scholasticicism[1]» ومن ثم فإن المشكلة هى على الدقة: هل هذه الاسكولائيات» المختلفة ـ اليهودية والإسلامية والمسيحية منها بنوع خاص ـ تستحق أن نطلق عليها لقب «الفلسفة». وما أن نحدد المشكلة بهذا الشكل حتى يبدأ التشكك فى وجود الفلسفة المسيحية، بل والتشكك حتى فى إمكان وجودها، لدرجة أننا يمكن أن نجد بين شيع الفلسفة المتضاربة والمختلفة فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف ـ ما يشبه الاتفاق العام على رفض ما يسمى «بالفلسفة المسيحية».

فهذا التعبير يصطدم بادئ ذى بدء بنقد المؤرخين الذين لا يناقشون ـ بطريقة قبلية a Pripri ـ هل من الممكن قيام فلسفة مسيحية فى العصور الوسطى أم لا، بل

---

(١) هى الفلسفة التى نشأت فى مدارس Schola أو تطورت فيها، أو تبناها ودافع عنها خريجو المدارس، وقد كانت كلمة Scholasticicism تطلق على المدرس الذى يقوم بالتدريس وعلى خريج المدرسة فى وقت واحد. ولقد انتشرت هذه المدارس فى عهد شارلمان خصوصاً فى فرنسا والمانيا وكانت فى معظمها دينية: إما مدارس رهبان ملحقة بالأديرة، أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة (المترجم).

تراهم يقررون كواقعة تاريخية أن العصور الوسطى لم يكن لها فلسفة قط. وكل ما هنالك شذرات متفرقات من الفكر اليونانى اريد لها ان تتصالح تصالحاً مؤقتاً مع اللاهوت بطريقه فيها كثير من التصنع والافتعال.

هذا - كما يقول المؤرخون - هو كل ما خلفه لنا المفكرون المسيحيون، فهم يستعيرون من افلاطون تارة، ويستعيرون من ارسطو تارة أخرى، وهم يفعلون ذلك فى الأوقات التى يقومون فيها بشئ أشد سوءاً، هو الجمع بين افلاطون وأرسطو فى مركب محال: فهم - كمالاحظ بالفعل جون السالسبورىّ (١١١٧-١١٨٠) John of Salisbury فى القرن الثانى عشر - يبذلون جهوداً مضنية للمصالحة بين أموات لم يكفوا قط عن الخلاف وهم أحياء! ويواصل المؤرخون نقدهم فيقولون إننا لا نلتقى على الإطلاق بدافع اصيل يثير التفكير يكون مسيحياً تماماً، خلاقاً ومبدعاً فى وقتٍ واحد، والنتيجة هى أن الديانة المسيحية لم تسهم بشئ قط فى التراث الفلسفى الذى أنتجته البشرية.

وإذا كان المؤرخون يقررون وقائع تاريخية، فإن الفلاسفة يواصلون السيرفى نفس الطريق، ويقدمون لنا السبب، فإذا لم يكنْ ثمة فلسفة مسيحية قد ظهرت على مسرح التاريخ، فإن ذلك يرجع إلى أن فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة متناقضة ومستحيلة. ويمكننا أن نضع فى أوائل من يؤمن بهذا الرأى الفلاسفة الذين يمكن أن نطلق عليهم اسم: «العقليون الخُلّص Pure Rationalists»، وموقفهم لايحتاج إلى شرح طويل لأنه معروف، هذا إذا لم يكن اثرهم قد امتد وانتشر انتشاراً أوسع بكثير مما نظن عادة. إنهم يؤكدون - باختصار شديد - أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافاً تاماً من حيث الجوهر، بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن على الإطلاق. وهؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم اختلافاً واسعاً حول الجوهر الذى يشكل ماهية الدين، لكنهم جميعاً متفقون على تأكيد عدم انتمائه إلى ميدان العقل، وعلى أن العقل من جانبه مستقل استقلالاً تاماً عن الدين. ولما كان نظام العقل وميدانه هو بالضبط نظام الفلسفة وميدانها، كانت الأخيرة مستقلة بطريقة جوهرية عن كل ما لا يكون بذاته متعلقاً بالعقل، وهى مستقلة بصفة خاصة عن

المسائل اللامعقولة Irrational التى يطلقون عليها اسم: الوحى Revelation، وإذا لم يكن هناك اليوم شخص واحد يمكن أن يتخيل إمكان قيام علم طبيعة مسيحى، أو رياضيات مسيحية Christian mathematics، أو بيولوجيا مسيحية، أو طب مسيحى، فإن السبب هو أن علم الطبيعة، والرياضة، والبيولوجيا، والطب، هى علوم Sciences، والعلم - من حيث طبيعته ونتائجة ومبادئه - مستقل استقلالاً تاماً عن الدين، والحديث عن فلسفة مسيحية هو بالمثل - فى رأى هؤلاء الفلاسفة - خلف محال Absurd، وتعبير «الفلسفة المسيحية» تعبير ينبغى أن نتخلص منه تماماً.

وهناك فريق ثالث - إلى جانب المؤرخين والفلاسفة الخلص - يعارض أيضاً إمكان قيام فلسفة مسيحية، وهذا الفريق الثالث هو «الاسكولائية الجديدة» أو المدرسيون المحدثون Neo- Scholastics. صحيح أنك لن تجد فيلسوفاً واحداً من أتباع الاسكولائية الجديدة يرفض كل علاقة بين الفلسفة والدين، لكننا فى الواقع نخدع أنفسنا لو افترضنا أن جميع المدرسيين المحدثين يعارضون معارضة مطلقة الموقف العقلى الذى يقفه العقليون الخُلّص الذى عرضناه الآن تواً، فعلى حين أنهم يؤكدون صراحة وجود علاقات ضرورية معينة بين الفلسفة والدين، فإن فريقاً منهم يوافق على مقدمات الحجة العقلية، كما تجد من بينهم فريقاً آخر لديه الشجاعة الكافية التى تمكنه من قبول النتيجة أيضاً، إن ما ينكره هؤلاء هو ان نجد شخصاً مسيحياً قد استطاع أن يبنى بنجاح فلسفة ما، وهم وإن كانوا يؤكدون أن القديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas (١٢١٥- ١٢٧٤) - قد أنشا بالفعل فلسفة (وربما كانت هذه الفلسفة هى المثل الوحيد الذى يمكن أن يقدموه لنا) - لكنها فلسفة أقيمت على أساس عقلى خالص، ومن هنا يمكن أن نقول إن المدرسين المحدثين يختلفون مع المذهب العقلى فى الوقائع أكثر من اختلافهم فى المبادىء. وإذا ما كان بينهم أى اختلاف فى المبدأ فإنه لا يمس فكرة الفلسفة، وإنما يتعلق بالمكانة التى ينبغى أن تشغلها فى سُلم العلوم، فعلى حين أن الفيلسوف العقلى يضع الفلسفة فى أعلى مكان، ويوحد بينها وبين الحكمة فى هوية واحدة، فإن الاسكولائى الحديث يجعلها تابعة للاهوت الذى يستحق وحده - كما يعتقد - اسم الحكمة. لكنا بهذا

الشكل نصل إلى فكرة يكتنفها بعض الغموض، وينبغى توضيحها: فالاسكولائيون المحدثون يجعلون الفلسفة تابعة لعلم اللاهوت، لكنهم يذهبون فى نفس الوقت إلى أنها تظل مع ذلك تحمل على وجه الدقة نفس طبيعة الفلسفة التى لا تعرف حكمة أعلى منها، فكيف يمكن تفسير هذا الموقف..؟

لو سألنا مفكرى العصور الوسطى بأى حق يطلقون على أنفسهم اسم الفلاسفة فسوف تكون لدينا إجابات تختلف فيما بينها أتم الاختلاف. إذ لاشك أن فريقاً منهم سوف يجيب قائلاً: إننا لا نهتم باللقب على الإطلاق. وفى استطاعتنا أن نقنع تماماً بلقب المسيحى - وهل هناك لقب أخر غيره يمكن أن يكون أفضل منه؟ ويمكن أن نسوق هنا كثيراً من رجال الدين المسيحى الذين اعتبروا أنفسهم خصوماً للجدل وللفلسفة، وعلى رأسهم القديس برنار (١٠٩١- ١١٥٣) St. Bernard، والقديس بطرس دميانى (١٠٠٧- ١٠٠٧٢) St. Peter Damian ولكن حتى لو أننا نحينا جانباً هذه الحالات القصوى، فإنه من العسير أن نجد - باستثناء الرشديين... Averroistes من يقبل مشروعية ممارسة العقل ممارسة فلسفية خالصة وخالية من كل أثر للإيمان. إن وجهة النظر المألوفة على نحو ماظهرت به فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر - يمثلها أفضل تمثيل القديس انسلم (١٠٣٣- ١١٠٩) St. Anselm والقديس بونافنتير (١٢١١- ١٢٧٤)St. Bonaventure اللذان يعلنان بحق أنهما امتداد للقديس أوغسطين (٣٥٤- ٤٣٠) St Augustine وهما يعتبران ممارسة العقل الخالص ممكنة - وهل يمكن أن يشك أحد فى ذلك بعد أفلاطون وأرسطو؟ - لكنهما لا ينظران إلى الموضوع من زاوية تعريف العقل، بل من زاوية الشروط والأحوال الفعلية للوقائع التى يمارس فيها العقل نشاطه. إن هناك واقعة فعلية موجودة وهى أنه بين الفلاسفة اليونان وبيننا يوجد الوحى المسيحى، وهذا الوحى قد عدّل وغير بعمق فى الظروف التى على العقل أن يعمل فيها، فإذا ما وصل إليك هذا الوحى فكيف يمكن لك أن تتفلسف كما لو لم تكن قد سمعت عنه قط؟ إن أخطاء أفلاطون وأرسطو هى على وجه الدقة الأخطاء التى يقع فيها العقل الخالص. وكل فلسفة تزعم أنها يمكن أن تكفى نفسها بنفسها سوف تقع مرة أخرى فى هذه

الأخطاء عينها، بل ربما تقع فى أخطاء أخرى أشد سوءاً لدرجة أنه من الآن فصاعداً ستكون الطريقة الوحيدة المأمونة هى أن تتخذ من الوحى مرشداً لك، وأن تبذل جهداً فى فهم مضمونه ـ هذا الفهم لمضمون الوحى سوف يشكل الفلسفة ذاتها، أعنى أن الفلسفة سوف تصبح «الإيمان الذى ينشد التعقل Fides intellectum quaerens ـ وهذا هو المبدأ الأساسى للفكر النظرى فى العصور الوسطى كلها[1]. لكن أليس ذلك مجرد خلط فحسب بين الفلسفة والدين .. وإن كان كذلك، ألسنا نغامر فى هذه الحالة بتدمير الفلسفة نفسها تدميراً تاماً ..؟

إن هذه الأسئلة تلقى الضوء على موقف المدرسيين المحدثين الذين عرضنا لهم منذ قليل: فقد شعر فريق منهم بهذا الخطر، وأرادوا تجنبه، لهذا رأوا أنه من الضرورى أن يتبنوا ـ ولو جزئياً ـ موقف خصومهم، فسلموا بالمبدأ، ثم شرعوا بعد ذلك فى بيان أن العصور الوسطى لا يمكن أن تفاخر بفلسفة حقة جديرة بالفعل بهذا الاسم. اللهم إلا بفلسفة القديس توما الأكوينى، أما القديس أنسلم، والقديس بونافنتير فهما يبدأن من الإيمان ويغلقان على نفسيهما مجال اللاهوت، على حين أن الرشديين ـ من ناحية أخرى ـ يغلقون على أنفسهم مجال العقل الخالص دون أن يلتزموا بالنتائج العقلية بوصفها حقائق ضرورية، ولهذا يخرجون أنفسهم من دائرة الفلسفة، أما التوماوية Thomism فهى وحدها ـ فى نظر الاسكولائية الجديدة ـ المذهب الذى تستنبط فيه النتائج الفلسفية من مقدمات عقلية خالصة. ويبقى اللاهوت Theology فى مكانه الخاص فى قمة سلم العلوم، ولما كان يقوم على الوحى الذى يتسمد منه مبادئه، فإنه يشكل علماً مميزاً يبدأ من الإيمان، ولايستعين بالعقل إلا لكى يعرض مضمون الإيمان، أو لكى يحميه من الخطأ. والفلسفة بغير شك تابعة للاهوت. لكن لما كانت الفلسفة لاتعتمد على شئ آخر سوى منهجها الخاص، ولما كانت تقوم على أساس العقل البشرى، وترجع كل حقيقة إلى الوضوح الذاتى لمبادئها ودقة نتائجها، فإنها تصل إلى الاتفاق مع الإيمان بطريقة تلقائية دون

---

(١) هذه العبارة كانت العنوان الأصلى لكتاب القديس أنسلم «الموعظة» Proslogion ، وهو يمثل التيار الأوغسطينى الذى بلغ ذروته على يد القديس أنسلم (المترجم).

أن تجد نفسها مضطرة بأية طريقة إلى أن تشق لنفسها طريقاً آخر غير طريقها الأصلى، أو أن تحيد عن طريقها المألوف. إن اتفاقها مع الإيمان يأتى ببساطة شديدة من أنها تصل إلى مجموعة من الحقائق، والإيمان هو نفسه مجموعة من الحقائق، ولما كانت الحقيقة لا يمكن أن تتناقض مع حقيقة أخرى فإنه لا يمكن أن يكون ثمة تناقض بين الفلسفة والدين.

ولاشك أنه يبقى فارق أساسى بين الاسكولائى الحديث وبين الفيلسوف العقلى الخالص: فعند الأول نجد أن الإيمان موجود بصفة مستمرة، وكل صراع بين إيمانه وفلسفته هو بالتأكيد دليل على وجود خطأ فلسفى، وحين يظهر مثل هذا الصراع فإن عليه أن يعيد اختبار مبادئه وأن يراجع نتائجه؛ حتى يكتشف الخطأ الذى أفسد اتفاق الفلسفة والإيمان. وحتى لو افترضنا أنه لم يصل إلى مثل هذا الاتفاق فإنه لا يقع على الإطلاق فى الخطأ الذى وقع فيه القديس أوغسطين والقديس انسلم حين طلبا منا أثناء بحثهما عن أدلة وبراهين على وجود الله - أن نؤمن أولاً وقبل كل شئ بوجود الله. إن فلسفة الاسكولائى الحديث إذا ما كانت صحيحة فإن ذلك لا يرجع إلى أنها تستند أولاً إلى الإيمان، بل يرجع إلى أنه لم يحاول بإخلاص أن يلجأ إلى الإيمان لتبرير فلسفته، وليس لأن خصمه لا يشاركه إيمانه. إن حقيقة فلسفته لا تعتمد على الإطلاق على حقيقة إيمانه؛ فهو باستمرار يبدأ من العقل لينتهى إلى الإيمان.

ما أن نلقى نظرة على فلسفة توما من هذا المنظور حتى تبدأ فى الظهور مجموعة من النتائج المدهشة والضرورية فى آن واحد، إننا نذكر أولاً وقبل كل شئ تلك الاحتجاجات القوية التى أثارها الأوغسطينيون فى جميع العصور ضد المحاولة التى تقوم بها التوماوية والتى تريدبها أن تجعل المسيحية وثنية كما يقولون[1]. وإذا كان

---

(١) كان الأوغسطينيون يعتقدون أن القديس توما يمثل الفلسفة المسيحية لأنه أراد أن يبدأ من العقل إلى الإيمان، وذلك عكس المنهج الحقيقى الذى ينبغى أن تسلكه الفلسفة المسيحية فى نظرهم وقد وجدوا لهم نصيراً كبيراً فى شخص مالبرانش (المترجم).

بعض التوماويين المحدثين ينكرون أن تكون الأوغسطينية فلسفة، فإن الأغسطينيين فى العصور الوسطى أنكروا ـ سلفاً ـ أن تكون التوماوية أمينة أو مخلصة للتراث المسيحى.

بل إنهم حين يناقشون قضية من القضايا التوماوية التى يعتقدون أنها موضع الشك أو قابلة للنقاش، فإنهم يصبغون هجومهم بصبغة ذات طبيعة عامة جداً، فتراهم يطعنون فى روح التوماوية ذاتها، فلو كانت التوماوية ـ على سبيل المثال ـ مخطئة فى مشكلة الإشراق، ومشكلة العلل البذرية Rationes Seminales[1] أو فى مشكلة قدم العالم، فإنهم يذهبون إلى القول بأن خطأها هنا إنما يرجع إلى أنها اخطأت أولاً فى المشكلة الأساسية، وهى: العلاقة بين العقل والإيمان؛ لأنه منذ اللحظة التى رفضت فيها متابعة القديس أوغسطين ـ الذى يعترف من جانبه بأن الإيمان هو الذى يرشده ـ وفضّلت أن تتابع بدلاً منه مبادئ أحد الفلاسفة الوثنيين (يقصدون أرسطو) أو شراحه العرب (يقصدون ابن رشد) فإنها أصبحت غير قادرة على التمييز بين الحق والباطل، أو بين الصواب والخطأ. إن العقل حين يلجأ إلى الاعتماد على نوره هو الخاص، أو ما ينبعث منه من ضوء طبيعى، فإنه يسهل جداً على مذاهب هى نفسها كاذبة وزائفة فى الواقع ـ أن تصيبه بالعمى، وهذا العمى نفسه هو الذى يحجب عنه زيفها.

لكن كما أن من الأوغسطينيين من ينظر إلى التوماوية على أنها زائفة؛ لأنها ليست فلسفة مسيحية على الأصالة، فإننا نجد أيضاً من التوماويين مَنْ يرد على ذلك بقوله: إن ذلك صحيح، لكن ليس بسبب أنها مسيحية. والواقع أنهم مضطرون إلى مثل هذا الموقف، لأنه ما أن ينفصل العقل عن الإيمان ـ من حيث ممارسته العقلية ـ حتى تصبح كل علاقة داخلية بين الفلسفة والديانة المسيحية متناقضة.

---

(١) العلل البذرية Rationes Seminales فكرة رواقية أساساً تذهب إلى أن الأشياء كانت فى البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء، ولقد وجد أوغسطين فى هذه الفكرة حلاً لمشكلة فعل الخلق الذى لابد أن يكون واحداً على الرغم من أن الأشياء كثيرة، وهى دائمة النمو والتطور؛ فالاشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله مرة واحدة، ثم تطورت (المترجم).

فلو أنها كانت فلسفة حقاً فإن ذلك يرجع ببساطة إلى أنها عقلانية، لكنها لو كانت عقلانية فليس ذلك على الإطلاق بسبب أنها مسيحية، وينبغي علينا لذلك أن نختار. ولن تجد فيلسوفاً توماوياً على الإطلاق يوافق على أن مذهب القديس توما الأكويني يتناقض في شيء لا مع نص الإيمان ولامع روحه، وإنما سوف تجده يؤكد صراحة على أن الاتفاق بين الوحي والعقل هو اتفاق الحقيقة مع نفسها. ولكن ينبغي ألا نندهش إذا قبل التوماويون - بغير قلق ولا ضجر - اللوم الكلاسيكي الذي يوجهه إليهم الأوغسطينيون وهو: «إن فلسفتكم إذن ينقصها كل طابع مسيحي أصيل! وكيف يمكن أن يكون لها مثل هذا الطابع دون أن تكف عن الوجود..؟ إن مبادئ القديس توما الأكويني الفلسفية هي نفسها مبادئ أرسطو الوثني، أعني مبادئ رجل لم يكن يعلم شيئاً عن أي وحي، سواء أكان وحياً مسيحياً أم يهودياً». وإذا كانت التوماوية قد أخذت بمذهب أرسطو وطهرته وأكملته وجعلته أكثر دقة واكتمالاً، فإنها لم تفعل ذلك على الإطلاق بالالتجاء إلى الإيمان، بل بواسطة استنباط النتائج المتضمنة في مبادئه بطريقة أكثر دقة وصحة مما كان في استطاعة أرسطو أن يفعله لنفسه. وباختصار فإن التوماوية إذا ما نظر إليها من منظور الفكر الفلسفي، فإنها لن تكون شيئاً آخر سوى المذهب الأرسطي مصححاً بطريقة عقلية، ومكتملاً بطريقة حكمية. ولم يكن ثمة حاجة بالقديس توما إلى تعميد المذهب الأرسطي لكي يجعله حقيقياً أكثر مما كان ينبغي عليه أن يعمد أرسطو لكي يناقشة في الفسلفة، فالمناقشات الفلسفية تدور بين رجل ورجل آخر، لا بين رجل ورجل مسيحي؛ فالطابع المسيحي لا دخل له بمثل هذه المناقشات.

والمحصلة المنطقية لمثل هذا الموقف هي الإنكار الكامل لفكرة الفلسفة المسيحية كلها. ومهما كانت هذه النتيجة غريبة، فإن هناك نفراً من الباحثين على استعداد تام للتسليم بها، فليس هناك فحسب المؤرخون الذين يذهبون إلى أن وقائع التاريخ لاتدلنا على أن المسيحية قد أثرت تأثيراً جاداً في مجرى الفكر الفلسفي، أو أنها أضافت جديداً إلى التراث الفلسفي، وليس هناك فقط الفلاسفة العقليون الخلص

الذين يذهبون إلى عدم إمكان الجمع بين الفلسفة والدين لاختلافهما فى الجوهر - حيث يعتمد أحدهما على العقل، ويعتمد الثانى على النقل أو على الوحى - وإنما هناك إلى جانب هذين الفريقين فريق ثالث هو فريق المدرسيين المحدثين الذين يعلنون - صراحة - أن فكرة الفلسفة المسيحية تخلو تماماً من كل معنى.

إننا قد نستفيد من الفلسفة لكى نيسر للناس قبول معتقدات دينية معينة، ونحن فى هذه الحالة إنما نحوّل الفلسفة إلى علم للدفاع عن الدين Apologetics، أو قد نوافق على أن يحكم على النتائج العقلية حسب اتفاقها أو اختلافها مع المعتقدات الدينية، ونحن بذلك نلقى بأنفسنا فى أحضان اللاهوت، أو ربما نقول - لكى نتخلص من هذه المشكلات - إن «الفلسفة المسيحية» تعنى ببساطة «الفلسفة الحقة». لكن لن يكون ثمة مبرر فى هذه الحالة يجعل اكتشافها قاصراً على المسيحيين، بل يمكن عندئذ أن يكتشفها المسيحيون وخصوم الديانه المسيحية على السواء. وقد نقول أخيراً إننا حين نطلق على فلسفة مالقب «المسيحية»، فإننا لا نعنى بذلك شيئاً سوى أن هذه الفلسفة تتفق مع الديانة المسيحية. لكن إذا كان هذا الاتفاق مجرد واقعه فحسب، وأنه يرجع إلى النمو العقلى للمبادىء الأولى، فإن علاقة مثل هذه الفلسفة بالمسيحية تظل علاقة خارجية تماماً كما كانت فى الحالة السابقة. لكن إذا كان هذا الاتفاق يرجع - من ناحية أخرى - إلى جهود خاصة نبذلها لكى نصل إليه، فإننا بذلك نعود القهقرى إلى علم اللاهوت، إلى علم الدفاع عن المعتقدات الدينية. وهكذا نقع فى حلقة مفرغة.ويبدو كما لو كنا نبذل جهداً ضائعاً فى محاولة تعريف فكرة متناقضة بألفاظ واضحة متميزة، أعنى أن فلسفة ما أو نظاماً عقلياً معيناً يُراد له أن يكون فى نفس الوقت نظاماً دينياً، أعنى أن يعتمد فى ماهيته على أمور لا معقولة، ومسائل غير عقلية. لماذا لا يقلع الباحث عن هذه المحاولة التى لا ترضى أحداً ..؟ الأوغسطينية سوف تقبل «الفلسفة المسيحية» إذا ما ارتضت نبذ الفلسفة، وقنعت بأن تكون مسيحية فقط. والتوماوية الجديدة .. سوف تقبل الفلسفة المسيحية بشرط أن تتخلى عن المسيحية لتكون فلسفة فحسب، لكن ألا يمكن أن يكون الأسهل أن نفصل بين هاتين الفكرتين ونسلم العقل للفلسفة، ونقيم المسيحية مرة أخرى على الدين..؟

حين تتفق ملاحظة الوقائع التاريخية وتحليل الأفكار الفلسفية بهذا الشكل، فلابد أن يكون من العبث أن نبحث - أكثر من ذلك - عن فرصة أخرى تجعل الفلسفة المسيحية ممكنة. صحيح أن التاريخ لا يقطع بشئ قط، وإنما هو يقدم لنا وقائع ومعطيات تاريخية فحسب، لكن من الصحيح كذلك أن الأفكار تعتمد على هذه الوقائع، وأن هذه الوقائع بدورها يُحْكَم عليها على ضوء الأفكار المستخلصة، وهكذا نجد أن مشكلة «الفلسفة المسيحية» تثير مشكلات متعددة: كيف كانت العلاقة بين الفكر الفلسفى والإيمان المسيحى.؟ وما هى علاقاتهما المتبادلة؟ ما الذى أعطاه الواحد منهما إلى الآخر، وما الذى أخذه منه؟ إن الإجابة عن هذه المشكلات يعتمد - ولو جزئياً - على وجهة النظر التى ننظر منها إلى الوقائع التاريخية، لكن هذه المشكلات ينبغى على أقل تقدير إثارتها لو أننا أردنا أن تكون مناقشتنا حول مفهوم الفلسفة المسيحية قائمة على أسس جادة، وإذا ما كان لدينا أدنى أمل فى تعريف الفلسفة المسيحية على افتراض أن الواقع التاريخى يقول إنها كانت موجودة.

لكن هل الواقع التاريخى يظهرنا على وجودها..؟ لقد أنكر مؤرخون ممتازون ذلك إنكاراً تاماً معتمدين على ما تصوروا أنه الطابع العلمى للمسيحية فى بدايتها والذى يخلو تماماً من كل تفكير نظرى كما يقولون.

ولقد بذل «هارنوك Harnack» كثيراً من الجهد لكى ينشر هذه الفكرة. وتابعه فى ذلك مؤرخون وكتاب من ألوان تختلف فيما بينها أتم الاختلاف. وسوف نسوق رأينا فى هذه الفكرة بشكل صريح وواضح خلال هذا الكتاب. لكن هذه الفكرة تثير مسألة تهدد بإلقاء لون من «اللعنة» أو الحرمان الدينى على المناقشة بأسرها؛ ولهذا فسوف أحاول الآن أن أتخلص منها.

ما الذى يريد أن يقوله كل من يقرر أن المسيحية - منذ البداية - كانت غير نظرية على الإطلاق Unspeculative ..؟ لو كان يريد بذلك أن يقول لنا أن المسيحية ليست فلسفة، فسوف نقول له: نعم، ولا شئ أشد وضوحاً من ذلك. لكن لو أراد أن يقول إن المسيحية حتى فى المجال الدينى الخاص لاتحمل معها أية عناصر «نظرية أو أية

بذور «تأملية»، فإنه بذلك يجاوز ما يسمح له التاريخ بأن يقوله. فأين يمكن لنا أن نجد مثل هذه المسيحية العملية التى تخلو تماماً من كل عنصر نظرى؟ إن ذلك يعنى أن نعود القهقرى، ونتخطى القديس جوستين. St. Justin (١٠٣ – ٦٧)[1] وأن نمزق صفحات كثيرة للغاية مما كتبه الآباء الرسوليون Apostolic Fathers ـ من الكتابات المسيحية الأولى. وأن نحذف الرسالة الأولى للقديس يوحنا S. john، وكل ما نبع منها من صوفية تأملية إبان العصور الوسطى، وأن نتغاضى عن وعظ وكرازة القديس بولس St. Paul عن النعمة أو اللطف الإلهى Crace التى سينبثق منها المذهب الأوغسطينى، وأن نختصر إنجيل القديس يوحنا، وأن نتجاهل نظرية الكلمة Word التى عرضها فى افتتاحية إنجيله: «فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله، وكان الكلمة هو الله ....» (الإصحاح الأول ـ الآية الأولى) ـ بل سوف يكون علينا أن نتجاوز الأناجيل Synoptics وأن ننكر أن يسوع نفسه قد علّم الناس شيئاً عن فكرة الأب السماوى، والإيمان بمملكة لاتفنى، وحياة أبدية، كما أنه كان يدعو إلى الإيمان بالعناية الإلهية ... إلخ.

وعلينا فوق ذلك كله أن نتجاهل أن المسيحية كانت على الأقل فى بدايتها الأولى ترتبط باليهودية ارتباطاً وثيقاً، وأن التوراة Bible (الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم) مليئة بكثير من الأفكار عن الله، والإنسان، والعالم، والعلاقة بين الإنسان والله، أو بين الله والعالم، وعن الحكمة الإلهية ... إلخ. صحيح أن هذه الأفكار لم تكن فلسفية الطابع، لكنها لم تكن تحتاج إلا إلى تربة صالحة حتى تصبح ثرية بالنتائج الفلسفية. والقول بأن الكتاب المقدس ... Scripture يخلو من الفلسفة لا يبرر النتيجة التى تقول إنه لا يستطيع أن يؤثر فى نمو الفلسفة وتطورها، وإذا كانت الحياة المسيحية فى بدايتها الأولى تشتمل على عناصر نظرية كما تشتمل على

(١) ثالث ثلاثة يطلق عليهم اسم «المحامون عن الدين» (الاثنان الآخران هما اثنا حوراس Athenagoras، وتاتيان St. Tatian) ولد القديس جوستين فى نابلس بفلسطين من أبوين وثنيين، وقد ترك فلسطين إلى أفس، واعتنق فيها الديانه المسيحية، ثم قصد إلى دوان وفتح فيها مدرسة وأخذ يعلّم فيها حتى استشهد هو وستة من تلاميذه. كتب مجموعة من الكتب منها «احتجاج مرفوع إلى الإمبراطور ومجلس الشيوخ والشعب الرومانى والرد على البدع» و«حوار مع ترفيون» يحذو فيه حذو محاورة «دفيدون» لأفلاطون (المترجم).

عناصر عملية سواء بسواء ـ حتى ولو كانت هذه العناصر النظرية نظرية فقط بالمعنى الدينى الخالص ـ فإن إمكان مثل هذا التأثير يمكن فى الحال تصوره.

وإذا كان التاريخ لا يقدم لنا أية عوائق أو موانع فى سبيل دراسة الفلسفة المسيحية، فإننا نستطيع أن نضيف أنه لا شئ يجعلها عبثاً محالاً Absurd بطريقة قبلية Apriori من وجهة النظر الفلسفية. لاشئ قط ـ لا من الناحية الفلسفية، ولا من الناحية التاريخية ـ يمنعنا من دراسة الفلسفة المسيحية، ولا حتى المشاحنات العلمانية التى تحدث باستمرار بين بعض الأوغسطينيين وبعض التوماويين، وتجعلها على طرفى نقيض. والحق أن ما يجعلهما على خلاف دائم لاسبيل إلى إزالته والتوفيق بينهما هو أنهما يعملان ـ تحت اسم واحد ـ على حل مشكلتين مختلفتين. إن التوماويين سوف يقبلون الحل الأوغسطينى للمشكلة بمجرد أن يدرك الأوغسطينيون أن العقل عند الرجل المسيحى يتميز تميزاً أساسياً عن الإيمان، وأن الفلسفة تتميز عن الدين. ومادام القديس أوغسطين يعترف هو نفسه بذلك فإن التميزات (بين العقل والإيمان، أو بين بين الفلسفة والدين) تبدو أوغسطينية تماماً. ومن ناحية أخرى فإن الأوغسطينيين سوف يقبلون الحل التوماوى حين يدرك التوماويون أن العقل عند الرجل السيحى لا يمكن أن ينفصل عن الإيمان فى مجال ممارسته، وإذا كان القديس توما يدرك ذلك، فليس ثمة ما يمنع الفليسوف التوماوى من أن يفعل ذلك أيضاً. وإذا كانت تلك هى الحال فى وضع الفلسفة المسيحية، فإننا نستطيع أن نقول ـ حتى على الرغم من أننا لم نعرف بعد ما الذى تشكله هذه الفلسفة ـ إنه لا شئ يبدو متناقضاً فى هذه الفكرة من الناحية النظرية. فهناك على الأقل أساس راسخ تقوم عليه هذه الفكرة، وبناء عليه فإنها لن تكون مستحيلة. وأعنى بهذا الأساس الظروف الواقعية الفعلية التى كان لابد لعقل الرجل المسيحى أن يعمل فيها، صحيح أنه ليس ثمة ما يمكن أن نسميه بالعقل المسيحى، وإنما هناك ما يمكن أن نسميه بالممارسة المسيحية للعقل، وهذا ما حدث إبان العصور الوسطى حيث استخدم المسيحيون العقل فى فهم وتفسير النصوص والمعتقدات الدينية. لماذا إذن، يتحتم علينا أن نرفض قبلياً Apriori القول بأن المسيحية ربما كانت قادرة على تغيير مجرى تاريخ الفلسفة حين تفتح

أمام العقل البشرى - وبتوسط الإيمان - مناظير جديدة لم تكن تخطر له على بال..؟ ذلك افتراض ربما لا يكون قد حدث بالفعل، لكن ليس ثمة ما يبرر - مع ذلك - القطع بأنه لا يمكن أن يحدث، بل إن المرء يستطيع أن يذهب أبعد من ذلك ويقول: إن النظرة العابرة إلى تاريخ الفلسفة تدعونا بقوة إلى الاعتقاد بأن هذه الواقعة قد حدثت فعلاً.

لن نجانب الصواب لو أننا ربطنا ظهور الفلسفة الحديثه فى القرن السابع عشر بتطور العلوم الوضعية بصفة عامة، وعلم الطبيعة الرياضى بصفة خاصة. فهذا العامل هو الذى جعل المذهب الديكارتى يختلف بهذا الشكل الواضح عن ميتافيزيقا العصر الوسيط، لكن لماذا يندر أن يتأمل الباحثون التباين بين الديكارتية وميتافيزيقا اليونان بهذه الطريقة ..؟ هل يمكن أن نقول بطريقة جادة: إن الفلسفة الحديثة من ديكارات حتى كانط، كان يمكن أن تكون على نحو ما كانت عليه، ولو لم يكن هناك «فلاسفة مسيحيون» فيما بين نهاية العصر الهيلنستى Hellenistic(١) وبداية العصر الحديث ...؟ والحق أن العصور الوسطى لم تكن عقيمة مجدبة فى ميدان الفلسفة كما يصورونها، بل ربما كانت الفلسفة الحديثة نفسها مدينة بكثير من مبادئها المرشدة لتأثير المسيحية الغلاب فى هذه الفترة. والفحص السريع للإنتاج الفلسفى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل وحتى القرن التاسع عشر - سوف يكشف لنا فى الحال عن خصائص يصعب جداً تفسيرها ما لم نضع فى اعتبارنا الجهد العقلى العظيم الذى بذل فى الفترة التى تقع فيما بين نهاية العصر الهيلنستى وبداية عصر النهضة، أعنى فى الفترة التى تسمى عادة بالعصور الوسطى.

---

(١) الحضارة اليونانية عصر «هيلينى»، وعصر هيلنستى: الأول عصر الحضارة اليونانية فى بلاد اليونان ومستعمراتها بوجه عام، وهو يبدأ قبل القرن السادس، ويمتد حتى سيطرة الدولة المقدونية على بلاد اليونان. أما العصر الثانى فيبدأ مع فتوحات الإسكندر ويمتد عدة قرون بعده وهو يشمل مدراس أثينا، ومدارس الإسكندرية حتى القرن الخامس الميلادى تقريباً، ومن ثم فإن كلمة «الهيلنستية» لا تستخدم ابداً إلا بعد موت الإسكندر حوالى عام ٣٢١ ق . م [المترجم].

فلنتصفح وعلى سبيل المثال ـ مؤلفات «رينيه ديكارت R. Descartes» (١٥٩٦- ١٦٥٠) ـ أبى الفلسفة الحديثة، والمصلح الممتاز للفكر الفلسفى، الذى كتب عنه الفيلسوف الفرنسى المعاصر أو كتاف هاملان (١٨٥١- ١٩٠٧) Octave Hamelin يقول: «إنه يأتى تقريباً بعد القدماء ـ باستثناء نفر قليل من الطبيعيين ـ كما لو لم يكن هناك شئ بينه وبينهم سوى الفراغ». فما الذى ينبغى علينا أن نفهمة من كلمة «تقريباً» هذه ..؟ علينا أن نذكر أولاً عنوان كتابه «التأملات فى الفلسفة الأولى»: «الذى تتم فيه البرهنة بالدليل الواضح على وجود الله وخلود النفس»(١). ثم علينا بعد ذلك أن نلاحظ التشابه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس أغسطين، بل وبراهين القديس انسلم بصفه خاصة. ولن يكون من العسير على الإطلاق أن نبين أن نظريته فى الحرية مدينة بدين كبير لتأملات العصور الوسطى حول العلاقة بين النعمة وحرية الإرادة ـ وهى المشكلة المسيحية الأصلية إن كانت هناك مشكلة مسيحية على الإطلاق، وربما كان يكفى أن نشير إلى أن المذهب الديكارتى بأسره يقوم على أساس فكرة إله قادر على كل شئ، خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضة. وخلق كذلك العالم من العدم ex Nihilo ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل، وهو فعل ضرورى لبناء الكون، إذ لولاه لسقطت جميع الأشياء من جديد فى هوة العدم. وسوف يكون علينا أن نتساءل بعد ذلك عما إذا كان اليونانيون قد عرفوا شيئاً عن فكرة الخلق هذه على الإطلاق ..؟ والإجابة أن ذلك أمر مشكوك فيه تماماً، وهذا يعنى أن ديكارت يعتمد هنا على التراث المسيحى، وعلى تراث الكتاب المقدس بطريقة مباشرة. وأن نظرية نشأة الكون Cosmogony لم تضف جديداً من حيث الجوهر، بل هى ليست سوى تطور لتعاليم أساتذته من فلاسفة العصور الوسطى فيما يتعلق بأصل الكون. ثم ماذا عساه أن يكون إله ديكارت هذا الكائن القادر على كل شئ، ذلك الكامل اللامتناهى، خالق السموات والأرض، الذى خلق الإنسان على صورته، والذى يحفظ الأشياء جميعاً بفعل من

---

(١) ترجمه إلى اللغه العربية استاذنا الدكتور عثمان أمين، واصدرته مكتبة الأنجلو المصرية [المترجم].

أفعال الخلق المتصل ـ ماذا عساه أن يكون هذا الإله إن لم يكن هو إله المسيحية على نحو ما نعرفه بكل طبيعته وصفاته التقليدية..؟ إن ديكارت يؤكد لنا أن فلسفته لم تعتمد على شيء قط من اللاهوت أو الوحي، وأنه يبدأ ببساطه من تلك الأفكار الواضحة المتميزة التي يكتشفها عقلنا الطبيعي في نفسه عندما يحلل مضمونه بعناية، لكن كيف يمكن أن تتحول هذه الأفكار ذات الأصل العقلي الخالص فتصبح هي نفسها في كل عناصرها الجوهرية وكأنها تلك الأفكار التي علمتها المسيحية للناس إبان ستة عشر قرناً تحت اسم الإيمان والوحي؟ إن هذا الاتفاق له مغزى عام، وهو يوحي بكثير من التساؤلات، وهو يصبح أكثر أهمية حين نضيف إلى حالة ديكارت جميع الحالات المماثلة.

فشخصية نقولا مالبرانش N. Malebranche (١٦٣٨– ١٧١٥) تأتي في المرتبة الثانية إذا ما قورنت بشخصية أستاذه ديكارت. ومع ذلك فينبغي علينا ألا نتجاهله إن أردنا أن نفهم تاريخ الميتافيزيقا الحديثة، لأن نظريته في عدم إمكان البرهنة على وجود العالم الخارجي، مع نظريته عن الرؤية في الله وقوله: «إن كل ما نتأملة يردنا إلى الله» ـ قد أدى مباشرة إلى مثالية باركلي (١٦٨٥– ١٧٥٣) C. Berkeley. ومذهب مالبرانش في المناسبات Occasionalism الذي يرى أن المخلوقات ليست عللاً ولكنها هي وأفعالها «مناسبات» لوجود موجودات أفعال أخرى بفعل الخالق، هذا المذهب الذي يفترض مقدماً استحالة البرهنة على الأفعال المتعدية التي يؤثر بها جوهر ما في جوهر آخر، قد أدت مباشرة إلى النقد الذي وجهه هيوم ضد مبدأ السببية Principle of Causality. وما علينا إلا أن نقرأ فحسب مؤلفات هيوم لنرى إلى أي حد كان يعرف أنه يتابع مالبرانش. ولقد كانت تلك لحظة هامة، وربما حاسمة، في تاريخ الفلسفة الحديثة. وعلينا أن نتساءل الآن: من أين كان يستمد مالبرانش فلسفته، ومن الذي كان يلجأ إليه ليستمد منه العون.؟ لقد كان يلجأ إلى القديس أوغسطين بالقدر الذي كان يلجأ به إلى ديكارت تماماً. صحيح أنه هاجم الاسكولائية ـ ولقد هاجم ديكارت ربما بقوة أكبر ـ لكن هذا الفيلسوف الحديث لم يوجّه اللوم إلى فلسفة العصور الوسطى لخلطها ـ كما قد نتوقع ـ بين الفلسفة

والديـن، وإنما لامـها لأنـها لـم تـكن مـسيـحية بـالقـدر الكـافى، فـغلطة القـديس تـوما الأكـوينى ـ فى نظره ـ هـى أنه تابع أرسطو وابن رشـد، تابع فيلسـوفاً وثنياً و«شارحه الـتعس» بـدلاً من أن يـتـابع المـمـثل الـحـقيـقـى لـلـتـراث المسـيـحى، ألا وهـو الـقديـس أوغسـطين ... ولـيس ذلـك نقـداً عارضـاً لـلـمذهـب الاسكـولائى، وإنمـا هـو طـعنة فى صمـيم القلب؛ ذلك لأن الاسـكولا ئية لـو كـانت أوغسطيـنية أكثر لـكانت ديـنيـة أكثر، ولـكانت بالـتالى حقيقية أكثر.

ما الذى كان ينبغى أن تـكون عليه الفلسفة المسيحية لكـى تكون جديرة حقاً ـ فى نظر مالبرانش ـ بهذا الاسـم..؟ عليها أولاً وقبل كل شـئ أن تعلى من قدرة الله وقوته وأن تعظم مـجده، فهو وجود Being وفاعليه Efficiency بمعنى أن كل ما هـو موجود لا يوجد إلا به، ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده، وأن كل ما قد تم عمله فى العالم مـن صنـعه هـو وحده، ومـن نـاحيـة أخرى: مـا هـى الأرسـتـطالـية الـتـوماويـة..؟ إنهـا فلسـفـات الـطبيعة، أعنـى مذاهـب تفترض وجود طـبائع أو أشكال جوهـريـة، أو كائنات ذوات فاعليـة هـى نفسـها ناتجـة من فعل الأجسام ونشـاطـها، أى أنها ليسـت مـخلوقة، ويمكـن بالـطبـع أن نفهـم بسـهولـة كيف أن مـذهباً وثـنياً مـثـل مذهـب أرسطـو لابد أن يـعزو مـثل هـذا الـوجود وهـذا الاسـتـقـلال، وهـذه الـفـاعلـية والـنـشاط إلـى الأجسـام المـتنـاهـية، ولـو أنـه واصل الـسـير فـى نفس الـطـريق وعـزا مـعرفـتنا بالأجـسام إلـى وجودهـا وإلـى آثارهـا فى النفـس وانطباعها عـليها، فلـيس لنا أن ندهـش مـن ذلك أدنى دهشـة. لكن الرجل المسيحى لابد له يقيناً أن يستلهم طريقا آخر أفضل من ذلك!

فإذا ما عرفنا أن فـعل يسبب "to Cause" يعنى فعـل يخلق "to Create" وأن فعل الـخلق خاص بالله، عرفـنا أن القديس توما الأكوينى جعل شغـله الشـاغل إنكار وجود تلك الطـبائع أو الأشكال الجوهـرية ذات الفاعلية، لكى يعزو كل فاعلية لله وحده. وأنه حرص عـلى أن يـجعـل من الـلـه لا فقـط أصل أفـعالـنا بل أيضاً أصـل معـارفـنـا سـواء بسـواء. وباخـتـصـار فإن مـالـبـرانش كـان علـى يقـين من أن الـفـاعلـيـة هـى كـمال مـن كمـالات اللـه، وكذلـك الـحـقيـقـة، وفعـل الخلـق، والقـدرة علـى كل شـئ، تلـك عنـاصـر أساسـية فى نظره لكل فلسـفة تريد أن تكون مسيـحية حقيقة.

ومن اليسير للغاية أن نسوق أمثلة لا حصر لها تبّين لنا إلى أى حد كان خيال الميتافيزيقيين الكلاسيكيين مأخوذاً بطريقة مطلقة بفكرة الإله الخالق كما وردت فى الكتاب المقدس. ولن يكون من الإنصاف أن نذكر بيز بسكال B. Pascal (١٦١٣–١٦٦٢) مادمنا فى هذه الحالة لن نفعل شيئاً سوى أن نسوق القديس أوغسطين أو نكرر أفكاره، لكن فلنقف قليلاً عند الفيلسوف الألمانى جوتفريد فلهلم ليبنتز (١٦٤٦– ١٧١٦) G. W. Leibniz الذى درس الفلاسفة المدرسيين فوجد عندهم على حد تعبيره: «تبراً مخبوءاً يأنف المحدثون أن ينقبوا عنه»، ترى ما الذى كان يمكن أن يبقى من مذهب ليبتنز لو أننا حذفنا منه العناصر المسيحية الأصيلة ..؟ ولا حتى مشكلته الأساسية، وهى مشكلة أصل الأشياء، وخلق الكون بواسطة إله حر وكامل.

إن ليبنتز يفتتح كتابه «أحاديث فى الفلسفة الأولى» بفكرة الموجود الكامل هذه ـ وهذا الكتاب له أهمية كبرى بين مؤلفات ليبنتز ـ ثم يختتم الكتاب بتبرير العناية الإلهية بالالتجاء إلى الإنجيل، يقول: «لم يعرف الفلاسفة القدامى إلا القليل عن هذه الحقائق، يسوع وحده هو الذى عبر عنها بطريقة إلهية، وبطريقة واضحة جداً، ومألوفة للغاية، لدرجة أن أبسط العقول تستطيع إدراكها. كما أن إنجيله غيّر تماماً وجه الأرض، فهل هذه كلمات رجل كان يعتقد أنه خليفة لفلاسفة اليونان دون أن يتوسط بينه وبينهم شئ سوى الفراغ..؟! ألم يكن هاملان مبالغاً أشد المبالغة فى عباراته التى أسلفنا ذكرها ..؟ ويمكن للمرء أن يقول الشئ الكثير عن الفيلسوف الألمانى العظيم إمانويل كانط I. Kant (١٧٢٤–١٨٠٤) إذا ما تذكرنا كتابه «نقد العقل العملى»، وإذا ما تخلينا عن التوحيد بينه وبين كتابه «نقد العقل الخالص». والواقع أننا نستطيع أن نقول نفس الشئ عن بعض الفلاسفة المعاصرين.

هناك واقعة تجدر ملاحظتها، وهى أنه إذا كان الفلاسفة المعاصرون قد كفوا عن الاستعانه بكتاب أوغسطين «مدينة الله»، وعن الالتجاء إلى الإنجيل ـ كما كان يفعل فيلسوف مثل ليبنتز بغير تردد ـ فإن ذلك لا يعنى أنهم قد أفلتوا من تأثيرهما، فكثير من هؤلاء الفلاسفة يعيشون بما اختاروا نسيانه، وسوف أكتفى بأن أذكر مثالاً واحداً فحسب ـ لكنه مثال متميز جداً ـ وهو مثال الأستاذ و. ب. مونتاجيو

W. P. Montague الذى صدر كتابه «الاعتقاد طليقاً Belief Unbound» منذ وقت قريب وهو فيه يسجل كيف تبزغ الفروض الساذجة تلقائياً فى وعى البشر فى عصور التاريخ البدائية، ثم يشير إلى ظاهرة غريبة مازالت تُرى حتى الآن: «ربما كان أغرب الظواهر وأكثرها تخلفاً فى الثقافة البشرية كلها، يكمن فى ترجمة الافتراضات الساذجة التى كان يفترضها أسلافنا الجهلاء إلى معتقدات دينية ينشرها الله العالم بكل شئ».

وهكذا فإن الكتاب المقدس الذى يبشر بالوحى الإلهى، ويعلم الله وقدرته، ليس إلا مجموعة من المعتقدات الشعبية، أعنى لوناً من الفلكلور المقدس! وهكذا أيضاً يتحول الإيمان إلى رق، والاعتقاد إلى عبودية، وهى العبودية التى يود «مونتاجيو» أن يرانا متحررين منها، ويساعدنا على أن نحرر أنفسنا منها. ونحن فى سبيل هذا التحرر نحتاج إلى تصور بروميثى[1] لله، وهذا التصور: «يعنى أن روح الله القدوس التى لابد للمرء أن يشعر بها لاتعمد إلى تشجيعنا وتقويتنا فى حالات ضعفنا فحسب، ومواساتنا لتهدئ من روعنا فى حالات الحزن والألم فقط .. وإنما تهبنا القوة والضياء والمجد أكثر مما نمتلكه بالغاً ما بلغ مقدار ما امتلكناه».

والواقع أنه لو كانت هذه هى الديانه الحديثة التى يبشر بها الأستاذ «مونتاجيو» ـ الديانة المتحررة من الفلكلور، والكتاب المقدس المسيحى ـ فأولى لجامعة بيل Yale أن تستبدل بمحاضراته مجموعة من القراءات العامة من القديس بولس، والقديس يوحنا. وإذا كان الإله الجديد يختلف عن الإله القديم من حيث إنه يؤكد الحياة بدلاً من أن يحتقرها وينكرها، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الـ [illegible] ل عن الأفكار المسيحية التى مازالت مترسبة فى ذهن مونتاجيو، وفى ذهن العقل المعاصر كله.

---

(١) نسبة إلى بروميثيوس الذى كان فى الميثولوجيا اليونانية أحد الأبطال (ويقال احد الالهة) الذين ساعدوا الإنسان، فهو الذى سرق النار من السماء ليعطيها للانسان، وعاقبة زيوس zeus رب الأرباب بأن شد وثاقه إلى أحد الأعمدة، وأرسل إليه نسراً ضخماً يلتهم كبده كل يوم، وفى المساء يظهر له كبد آخر ـ وهكذا... حتى ذبح هرقل: النسر وخلّص بروميثيوس. وما يريد أن يقوله مونتاجيو هو اننا نريد إلهاً نصيراً للإنسان او تصوراً متحرراً لله [المترجم].

والواقع أن ديانة مونتاجيو الجديدة ليست إلا خليطاً من فلكلور الكتاب المقدس والفلكلور اليونانى، إذ يحمل مؤلفها فى أعماقه ذكريات معينة، وأفكاراً غامضة تشربها فى طفولته من الإنجيل، لكنه نسيها الآن، فاعتقد أن هذه الأفكار أفكار فلسفية جديدة فيها جدة وأصالة، لكننا نعتقد من ناحية أخرى أنها نفس الأفكار التى تعلمها فى الصغر، وأن شيئاً فى داخل أعماقه يرفض نسيانها.

نخلص من ذلك كله إلى القول بأن هناك أسباباً تاريخية وجيهة تجعلنا نتشكك فى الانفصال الكامل بين الفلسفة والدين فى القرون التى تلت العصور الوسطى، وربما كان لدينا الحق - على أقل تقدير - أن نتساءل عما إذا كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية لم تتغذ على جوهر الوحى المسيحى أكثر مما يظن المرء عادة. والواقع أنه إذا كانت الفلسفة الخالصة قد استمدت بعض أفكارها من الوحى المسيحى، وإذا كان شئ ما من الكتاب المقدس ومن الأناجيل قد انتقل إلى الميتافيزيقا، وباختصار إذا كان لا يمكن أن نتصور أن مذاهب ديكارت، ومالبرانش، وليبنتز، كان يمكن أن تكون على ما هى عليه فى الواقع لو لم تتأثر قط بالديانة المسيحية. عندئذ يصبح من المرجح للغاية ألا تكون الفلسفة المسيحية بغير معنى حقيقى.

هناك موقفان مختلفان لا يزالان ممكنين أمام كل من يقتنع بهذه الحقيقة، فهو إما أن يُسلّم مع أوجست كونت[1] بأن الميتافيزيقا سوف تسقط فى زوايا النسيان، ومعها كل ألوان اللاهوت التى لم تكن سوى ظلال لها، أو أن يُسلّم بأن اللاهوت طالما أنه يبقى حياً بعد أن تقام عليه صلوات الموت - فإننا يمكن أن نفترض أنه سوف

---

(١) أوجست كونت A. Comte (١٧٧٨- ١٨٥٧) فيلسوف فرنسى يُعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية. ومن الباحثين من يعتبره مؤسس علم الاجتماع أيضاً. دعا إلى الإيمان بدين جديد سماه «دين الإنسانية» حوالى عام ١٨٤٤. كما وضع قانون الأدوار الثلاثة التى مرت بها المعرفة البشرية فى تفسيرها لظواهر الطبيعة:

(١) الطور الأسطورى أو الميثولوچى أو الدينى، وقد انتهى فى رأيه.

(٢) الطور الميتافيزيقى، وقد سقط فى زوايا النسيان.

(٣) الطور العلمى وهو القائم الآن [المترجم].

يستمـر فترة طويلة يغـذى الميتافيزيقـا ويلهمها. ويـبدو أن توقع اتخاذ الموقـف الثانى هـو الأكثر ترجيـحاً؛ لأنه يتفق مع الـحيوية الدائـمة للمسـيحية، ومن ثم فـليس ثمة ما يبرر ضـجر الذين يؤمـنون بمسـتقبل الميتافيزيقا.

ولكـن مهمـا يكن مـن أمر المسـتقـبل فإن أمـامنا الآن دروس المـاضـى، وكمـا لاحظ «لسـنج Lessing»[1]، بعـمق: «إن الـحـقائق الـديـنية الـعظمـى لم تـكن عقـلانية عنـدما أوحى بها، وإنما أوحى بـها حتى يمكن أن تصبح كذلك..» وربما لا تـكون كل الـحقائق الديـنية كـذلك، وإنما بـعضهـا فـحسـب. والـواقـع أن هـذه الـعبارة تحمـل كل مضـمـون السـؤال الذى سـوف تحاول المحاضـرات التاليه أن تجـيب عليه: وأول مهمة سوف نأخذ على عاتـقنا القيام بـها هى أن نتوجه بسـؤال الفلاسفة المسـيحيين أنفسـهم، وهـذا ما سنفعـله حين نوجه إليـهم السـؤال الآتى: ما هـى الميزات العقلـية التى يمكن أن يـظفر بهـا المرء حين يـتجـه إلى الكـتاب المقـدس وإلى الأنـاجيل، ويـجعلـهمـا مصـادر الإلـهام الفلسفى..؟

(١) جوتهولد لسـنج (١٧٢٩– ١٧٨١) ناقد وأديب وكاتب مسرحى ألمانى. يعـتبر أول مسرحى ذى شأن فى تاريخ الأدب الألمانى، وواحداً من قادة «حركة التنوير» من أشهر أعماله «ناتان الحكيم» عام ١٧٧٩ [المترجم].

SS

SS

الفصل الثانى

فكرة الفلسفة المسيحية

تلخيص

(١) ما الذى يجنيه الفلاسفة من اتجاههم نحو المسيحية..؟ لكى نجيب عن هذا السؤال علينا أن نعود إلى فلاسفة المسيحية الأول (٢) ـ أقدم شاهد هو القديس بولس الذى لم يكن ينظر إلى المسيحية على أنها فلسفة، بل على أنها دين وطريق للخلاص (٣) ـ المسيحية كانت فى نظر اليهود حجر عثرة؛ لأنهم كانوا يؤمنون بالله القوى الجبار فجاءت لهم بإله متواضع ضعيف، وهى جهل فى نظر اليونانيين لأنها تقدم لهم فكرة لا معقولة هى فكرة الله الإنسان المصلوب (٤) ـ القديس بولس يستبعد حكمة اليونانيين الظاهرية التى هى فى حقيقتها جهل؛ ليضع جهالة المسيحية الظاهرية التى هى فى حقيقتها حكمة (٥) ـ القديس بولس يريد أن يقول إن من يمتلك حكمة الدين يكون لديه فى الحال حكمة العلم والفن والفلسفة، أى أن الدين يحوى فى جوفه الحكمة الحقيقية لكل فرع آخر من أفرع المعرفة، وهذا قول يفتقر إلى البرهان (٦) ـ البرهان يجعلنا نعود إلى أول الفلاسفة: القديس جوستين وتذكُّر تطوره الروحى (٧) ـ جوستين بدأ من الوثنية وانتهى إلى القول بأن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً (٨) بدأ مع فيلسوف رواقى، ثم مشائى، ثم فيثاغورى، وأخيراً أعجب كل الإعجاب بفيلسوف أفلاطونى، وظن أنه بلغ الحكمة العليا (٩) ـ لقى بعد ذلك رجلاً مسيحياً وجد عنده الحقيقة الكاملة فآمن بالمسيحية وقال: «على هذا النحو أصبحت فيلسوفاً» (١٠) ـ تقلب جوستين على المذاهب الفلسفية، يعنى أن لكل منها جانباً من الحقيقة، فكيف أمكن ذلك مع أن المسيحية لم تصل إليها ..؟ (١١) ـ هناك

إجابات كثيرة أو لها إجابة فيلو اليهودى وهى: أخذ الفلاسفة الحقيقة عن التوراة ومزقوها فى مذاهب متضاربة (١٢) - هذا الحل اليهودى ساذج، أما بذور الحل الجديد فهى موجودة عند القديس بولس فى فكرة القانون الطبيعى الذى هو قانون إلهى أيضاً (١٣) - ضمائر الوثنيين سوف تشهد عليهم يوم القيامة (١٤) - جوستين تساءل أيضاً عن وضع البشر قبل المسيحية، واعتمد فى إجابته على افتتاحية إنجيل يوحنا فى الكلمة الموجودة عند الله منذ الأزل والتى تنير طريق الإنسان منذ ولادته. (١٥) - كل الخبرات الموجودة فى الدنيا حدثت بمساعدة الكلمة، وكل الحقائق اليونانية هى حقائق مسيحية. (١٦) - امتياز المسيحية كان يرجع إلى أنها طريق للخلاص. (١٧) - هذه الفكرة كانت ترتبط قديماً بالفلسفة، فهى موجودة عند أفلاطون فى فيدون، وأرسطو فى الأخلاق، والرواقية .. إلخ. (١٨) المسيحية نظرية وعملية فى وقت واحد، وهذا واضح عند القديس بولس، وعند القديس أوغسطين. (١٩) المسيحية تقدم ميزات كثيرة حتى فى الميدان النظرى. (٢٠) الحجة الشهيرة عن تناقض الفلاسفة وتضارب مذاهبهم. (٢١) هذه الحجة هى اللحن السارى فى القرون الأولى من المفكر المسيحى عند جوستين - تاتيان - أرنوببوس - لاكتانتوس. (٢٢) هناك نموذجان للمفكر: الفيلسوف العقلى الخالص الذى لا يثق إلا فى عقله. (٢٣) والثانى هو الفيلسوف المسيحى المؤمن الذى يصل إلى الحقائق العقلية إلى جانب حقائق الإيمان. (٢٤) نفس التجربة الروحية تتكرر باستمرر، وهى موجودة عند القديس أوغسطين الذى حاول بعقله الطبيعى الوصول إلى الحقيقة العليا فبدأ بالمانوية ثم مذهب الشك، ثم الأفلاطونية الجديدة - ثم انتهى أخيراً إلى المسيحية لأنه: «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا» فالإيمان شرط للفهم أو التعقل. (٢٥) نفس التجربة موجودة عند القديس أنسلم، فهو وإن كان يلجأ إلى العقل فإنه لم يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان، وشعاره: الإيمان الذى ينشد الفهم أو التعقل (٢٦) التجربة موجودة حديثاً عند مين دى بران. (٢٧) هناك رابطة داخلية جوهرية بين الوحى والعقل (٢٨) الترتيب التقليدى لأنواع المعرفة عند المفكرين المسيحيين هو: الإيمان، ثم الفهم، ثم الرؤية المباشرة لله. (٢٩) من يبدأ بمقدمات إيمانية ينتهى

باستمرار إلى نتائج إيمانية. (٣٠) الاختلاف حول تعبير الفلسفة المسيحية يصبح الآن واضحاً. (أ) بعض الفلاسفة ينظر إلى الفلسفة فى ماهيتها الصورية من حيث هى فلسفة فحسب، وبالتالى ينكرون وجود فلسفة مسيحية. (ب) فريق آخر يعتقد أن الإيمان يمكن أن يقوم بدور المبدأ الداخلى الذى ينظم المذهب، وأن الفلسفة تكون مسيحية إذا جاءت بأفكار عن الطبيعة والعقل ترتبط بما هو فوق الطبيعة. (٣١) هذه الخاصية الأخيرة لا تميز الفلسفة المسيحية، وإن كانت تتفق معها. (٣٢) تعريف الفلسفة المسيحية هو: الفلسفة المسيحية هى الفلسفة التى تعتبر الوحى المسيحى عاملاً مساعداً ضرورياً للعقل رغم أنها تجعل العقل والوحى منفصلين صوريا. (٣٣) الفلسفة المسيحية بهذا الشكل مجرد فرع فى شجرة الفلسفة. (٣٤) سمة رئيسية من سمات الفيلسوف المسيحى أنه يختار مشكلات معينة يدرسها من بين المشكلات الفلسفية، أما بقية المشكلات فهى لا تثير عنده سوى حب الاستطلاع. (٣٥) المشكلة كما يقول بوسيه أن نعرف الله، وأن نعرف أنفسنا وتلك هى الحكمة الحقيقية. (٣٦) هل من المناسب أن يكشف الله عن الحقائق التى يستطيع العقل بلوغها ..؟ نعم إن كانت ضرورية للخلاص. (٣٧) الحقائق التى يصل إليها العقل البشرى لا يصل إليها كل الناس بل فئة قليلة هم الفلاسفة. (٣٨) وحتى هؤلاء لا يصلون إليها إلا بشق الأنفس ـ لهذا كله كان الوحى ضرورياً. (٣٩) الفلسفة الحقة هى تعاون بين العقل والوحى، أو هى تلك الفلسفة التى تفسح طريقاً لشفافية العقل وسط غُبشة الإيمان.

SS

فكرة الفلسفة المسيحية

ما أن توضع المشكلة على نحو ما وضعناها الآن توا، حتى نستطيع بأبسط المناهج أن نقف على السبب الذى يجعل كثيراً من المثقفين والمتخصصين فى مذاهب القدماء يقررون ـ فجأة ـ التوجه إلى المسيحية. والحق أننا نجد ـ حتى فى أيامنا هذه– كثيراً من الفلاسفة يتجهون فيما يبدو نحو المسيحية بحثاً عن حل أكثر إقناعاً للمشكلات الفلسفية ـ من الحلول التى تقدمها الفلسفة ذاتها. لكننا لو أردنا أن ننظر إلى المسألة نظرة موضوعية أعنى: نظرة لاتتعلق بمصالحنا الشخصية أو أهوائنا الذاتية ـ فسوف يكون من الأفضل أن نعود القهقرى إلى الأصول الأولى، وفلو أننا قلنا: إن المسيحية ساعدت الفلاسفة فى الوصول إلى حقائق عقلانية تفوق ما استطاعوا أن يبلغوه عن طريق الفلسفة ذاتها ـ فإن حقيقة هذه المساعدات لا يمكن أبداً أن تكون الآن بمثل ذلك الوضوح الذى كانت عليه فى اللحظة التى قدّمت فيها. لذلك دعنا ندنو من الفلاسفة الأول الذين اتجهوا نحو المسيحية ونسألهم: ما الذى عاد عليهم بوصفهم فلاسفة من اتجاههم مثل هذا الاتجاه المسيحى؟.

والواقع أننا ينبغى علينا ـ لكى تكون مناقشة هذا الموضوع مقنعة حقاً، ومثمرة فعلاً ـ أن نعود القهقرى إلى ما وراء فلاسفة المسيحية الأول. فأقدم شاهد لم يكن فيلسوفاً ومع ذلك فقد سيطر فكره على التطور التالى للأفكار المسيحية كلها.

ونحن نشير بذلك ـ بالطبع ـ إلى القديس بولس St - Paul إذ يمكن أن يقال إنه هو الذى أرسى القواعد التى أقيم عليها بناء الفكر المسيحى كله، وإن المفكرين المسحيين الذى جاءوا بعده لم يفعلوا شيئاً أكثر من استخراج النتائج المترتبة على هذه القواعد. ولم تكن المسيحية عند القديس بولس فلسفة قط، وإنما هى دين، فهو لا يعرف شيئاً، لايعلم شيئاً، ولا يكرز أو يعظ بشئ، اللهم إلا بشئ واحد هو:

يسوع المسيح مصلوباً ومخلصاً ومفتدياً الخطاة بنعمة منه. ومن ثم فلابد أن يكون الحديث عن فلسفة القديس بولس حديثاً غير ذى معنى. وإذا ما وجدنا بعض الشذرات من الفلسفة اليونانية مطمرة فى كتاباته: فإما أن تكون هذه الشذرات قد جاءت عرضاً فى كتاباته أو أنها ـ فى أغلب الأحوال ـ قد أصبحت عناصر متكاملة فى مركب دينى يحور معناها تحويراً تاماً: فمسيحية القديس بولس ليست فلسفة تضاف إلى الفلسفات الأخرى، كلا، ولا هى فلسفة لابد أن تحل محل الفلسفات الأخرى، وإنما هى دين ينسخ كل ما يسمى عادة بالفلسفة، ويغنينا عناء البحث عن فلسفة ما. ذلك لأن المسيحية هى طريق للخلاص، ولذلك فهى شئ آخر غير المعرفة، وهى أكثر من أن تكون تخطيطاً لها، وفى استطاعتنا أن نقول إنك لن تجد أحداً من المسيحيين كان على وعى بهذه الحقيقة أكثر من القديس بولس.

وكما يقول فى رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: إن الوحى الجديد قد أتى بحجر عثرة، أو هو يقف كالعثرة بين اليهودية والهيلينية. فاليهود يسعون إلى الخلاص عن طريق المشاهدة الحرفية للناموس .. Law (أى القاون الإلهى)– وبإطاعة وصايا الله الذى تتجلى قدرته فى معجزات تشهد بمجده. واليونانيون يبحثون عن خلاص يتحقق بالإرادة الطيبة، وباليقين الذى يقدمه النور الطبيعى للعقل. فما الذى جاءت به المسيحية لأولئك وهؤلاء؟ جاءت بفكرة الخلاص عن طريق الإيمان بالمسيح المصلوب، أعنى أنها أتت بعثرة Scandal لليهود الذين يسألون عن علامة على القوة أو آية تدل على القدرة، حين قدمت لهم الله المتواضع الضعيف، الذى هو فضحية فى نظر اليهود. وكانت المسيحية من ناحية أخرى جهالة عند اليونانيين الذين يسعون إلى بلوغ الحقائق الواضحة المعقولة فجاءت تقدّم لهم فكرة لا معقولة هى فكرة الله ـ الإنسان، الذى مات على الصليب، والذى قام من جديد من بين الأموات لينقذنا ويخلصنا. ليس ثمة شىء، إذن، لدى المسيحية تعارض به حكمة العالم سوى سر المسيح الملغز الذى لا يمكن النفاذ إليه: لأنه مكتوب: سأبيد حكمة الحكماء، وأرفض فهم الفهماء. أين الحكيم، أين الكاتب، أين مباحث هذا الدهر، ألم يجهل الله حكمة هذا العالم، لأنه إذا كان العالم فى حكمة الله لم يعرف الله بالحكمة، استحسن الله أن

يخلص المؤمنين بجهالة الكرازة، لأن اليهود يسألون آية، واليونانيون يطلبون حكمة، ولكنا نحن نكرز بالمسيح مصلوباً لليهود عثرة، ولليونانيين جهالة. وأما للمدعوين يهوداً ويونانيين فالمسيح قوة الله وحكمته، لأنه جهالة الله أحكم من الناس، وضعف الله أقوى من الناس»(١).

لا شئ يمكن أن يكون أشد وضوحاً، ولا أكثر حسماً من هذه العبارات التى تستبعد الفلسفة اليونانية بطريقة خالصة وبسيطة لصالح الإيمان الجديد. ومن ثم فإننا ينبغى ألا ننسى تلخيص فكر القديس بولس فى هذه النقطة الأساسية فنقول: إنه يعنى بذلك أن الإنجيل ليس حكمة، ولكنه طريق للخلاص فحسب، لأن مثل هذا التفسير لعباراته لابد أن يكون ـ بمعنى ما ـ غير دقيق تماماً: فالقديس بولس بنفس الفعل الذى يعلن به إفلاس الحكمة اليونانية، يقترح أن نستبدل بها حكمة أخرى، وهى شخصية يسوع المسيح نفسها. ومن ثم فإن ما يقصده حقاً هو أن ننحى جانباً حكمة اليونانيين الظاهرية التى هى فى حقيقتها جهالة وحمق، لكى يشق بدلاً منها طريقه لجهالة المسيحية الظاهرية والتى هى فى حقيقتها حكمة. ومن هنا فبدلاً من القول بأن القديس بولس يذهب إلى أن الإنجيل خلاص وليس حكمة، علينا بالأحرى أن نقول إن الخلاص الذى يكرز به هو ـ فى نظره ـ الحكمة الحقيقية. وهى حكمة حقيقية بالضبط لأنها خلاص.

ولو أننا سلمنا بهذا التفسير الذى يذهب إلى أن ما كان يقصده القديس بولس هو استبدال حكمة الخلاص بحكمة اليونانيين، فإن ذلك يعنى أن مشكلة الفلسفة المسيحية قد أصبحت منتهية، أعنى أنها حُلَّت من حيث المبدأ، لكنها تبقى مع ذلك موضع شك من حيث النتائج التى تنتج عنها. إن ما أرسى القديس بولس قواعده ـ وهو مالا يستطيع أن يجادل فيه أى شخص مسيحى حتى الآن ـ هو ما يأتى: إن معنى أن يكون لديك إيمان بيسوع المسيح هو أن تبلغ الحكمة، بمعنى أن الإيمان فيما يتعلق بالخلاص ـ يعفينا تماماً من كل حاجة إلى الفلسفة، وربما نقول أكثر من ذلك:ـ إن القديس بولس يعرب عن موقف هو على وجه التحديد نقيض الموقف الذى عبر عنه جوته فى البيت السادس والثلاثين بعد المائة بقوله:

---

(١) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ـ الإصحاح الأول من ١٩ ـ ٢٥. [المترجم].

«مَنْ يمتلك العلم والفن
يمتلك أيضاً الدين
ومن لا يمتلك أياً منهما
لا يستغنى عن الدين»

على العكس، لو كان لدينا دين ما، لكان لدينا كذلك الحقيقة الجوهرية للعلم، والفن، والفلسفة، ولاشك أن هذه الأفرع من المعرفة تمثل جوانب رائعة لكنها لا تصلح سوى أن تكون عزاءً فقيراً لكل من لا دين له. ولو صح ذلك لكان وجود الدين يعنى وجود كل شئ، وامتلاكه يعنى امتلاك كل شئ آخر، وهذا أمر يفتقر إلى البرهنة. ومن هنا فإن رسولاً مثل القديس بولس قد يقنع بالتبشير به لكن الفيلسوف سوف يطالب بما يؤيد هذا الرأى. فليس يكفى أن نقرر أن المؤمن فى استطاعته أن يستغنى عن الفلسفة؛ لأن مضمون الفلسفة بأسره - وأكثر منه أيضاً، موجود ضمناً داخل إيمانه، أو هو فى جوف اعتقاده، لا يكفى أن نقول ذلك لأن الأمر يحتاج إلى برهان، وعلى الرغم من أن البرهنه لابد أن تمثل بغير شك طريقا للقضاء على الفلسفة وإلغائها، فإن البرهان يمكن أن يكون - بمعنى ما - أفضل طريق إلى التفلسف.

فما هى الميزات الفلسفية التى اعتقد شاهدونا الأوائل أنهم ظفروا بها من اتجاههم نحو الفلسفة ؟؟..

أقدم شاهد يبلغه علمنا - وهو فى نفس الوقت الشاهد النموذجى - هو القديس جوستين St. Justin الذى يقدم لنا فى كتابه «حوار مع تريفن» Dialogue with Trypho - شرحاً حياً للغايه وتصويراً بارعاً لتحوله هو الخاص تجاه الفلسفة؛ فغاية الفلسفة - كما يتصورها - هى أن تصل بنا إلى الاتحاد بالله. ولقد جُرب جوستين أولاً اعتناق المذهب الرواقى Stoicism، لكنه فيما يبدو التقى بأحد الفلاسفة الرواقيين المهتمين بالحياة العملية والأخلاقية أكثر من اهتمامه بالمسائل النظرية؛ لقد اعترف له هذا الفيلسوف أنه لم يعتبر معرفة الله مسألة ضرورية على الإطلاق، ثم التقى بعد ذلك بفيلسوف مشائى (أى من المؤمنين بمذهب ارسطو) بعد أن ترك هذا

الفيلسوف الرواقى، لكن الموضوع الأول الذى بدأ هذا الفيلسوف المشائى يناقشه مع جوستين هو الاتفاق أولاً على ثمن الدروس التى سوف يعطيها له. وهو موقف نظر إليه جوستين بازدراء؛ لأنه لا يليق بالفلاسفة على وجه الخصوص. أما الأستاذ الثالث الذى يتعرف عليه جوستين بعد ذلك فهو فيلسوف فيثاغورى، لكنه لم يستمر معه طويلاً، إذ سرعان ما رفض مواصلة الدروس حين علم أن جوستين لم يدرس الموسيقى، والفلك، والهندسة، وهى كلها علوم تمهيدية كانت الفيثاغورية ترى أنها ضرورية لدراسة الفلسفة. ولقد كان الأستاذ الأفلاطونى الذى تعرف عليه بعد ذلك خيراً منهم جميعاً، وكتب جوستين يقول: «قضيت معه وقتاً طويلاً قدر استطاعتى، وهكذا تقدمت بعض الشئ، وكل يوم أتقدم أكثر. لقد سحرنى تماماً فهم العالم اللامادى، كما أن تأمل الأفكار زود روحى بأجنحة حتى أننى - بعد قليل من الوقت - ظننت أننى أصبحت حكيماً، ولقد كنت أحمقاً للغاية، حتى أننى اعتقدت أننى على وشك أن أرى الله، وكان ذلك هو هدف الفلسفة عند أفلاطون» كان كل شئ يسير مع ذلك سيراً حسناً إلى أن التقى «جوستين» بعجوز وقور سأله عن الله، وعن النفس، وكشف له عن كثير من المتناقضات التى كان يقع فيها: وعندما سألة جوستين من أين أتى بهذا العلم الغزير عن هذه الموضوعات جميعاً، أجاب الرجل العجوز: «فى الأزمنة السحيقة، كان يعيش قومٍ سعداء منصفون يحبهم الله، وكانوا يتحدثون إلى الروح القدس، وينبئهم بأمور كثيرة حدثت بعد ذلك، ونحن نطلق على هؤلاء القوم اسم «الأنبياء» ... كتاباتهم لاتزال موجودة، ومن يقرأها وهو مؤمن بـ يظفر بألوان كثيرة ومختلفة من المنافع، فيما يتعلق بالبداية والنهاية فى أن واحا وعن كل ما ينبغى للفيلسوف أن يعرفه، إنهم لا يتحدثون بالبرهان؛ لأنهم أعلى من كل برهان، إنهم شهود عدول على الحقيقة»

وعندما استمع جوستين إلى هذه الكلمات اشتعل قلبه بداخله وكاد أن يحترق، ولقد كتب يقول: «عندما أدرت هذه الكلمات فى رأسى، بدا لى أنه ها هنا توجد الفلسفة الوحيدة المؤكدة والنافعة، وعلى هذ النحو، ولهذا السبب أصبحت فيلسوفاً» ...

ونحن لا نريد أن نبالغ فى أهمية هذه الكلمات: وإذا كنتُ قد عرضتُ بشئ من

التفصيل للتجربة الشخصية للقديس جوستين فما ذاك إلا لأنه عاش فى القرن الثانى مباشرة (١٠٣-١٦٧)، وهو لهذا سوف يلقى ضوءاً قوياً على جميع تلك العناصر التى بدونها لن يكون هناك حل لمشكلة الفلسفة المسيحية، فها نحن أولاء أمام رجل يبحث عن الحقيقة بواسطة العقل وحده، ولكنه يفشل فى العثور عليها، وحين يقدمها له الإيمان يقبلها بغبطة؛ لأنه يجد أنها تشبع عقلة وترضى قلبه. ومن هنا كانت تجربة جوستين مفيدة من زواية لم يلتفت إليها هو نفسه، فهى تدلنا على أننا نستطيع عن طريق المسيحية أن نصل إلى الحقائق الفلسفية إلى جانب أمور أخرى كثيرة، ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نبلغ الحقائق الفلسفية بواسطة مناهج غير فلسفية، فالعقل الحائر المضطرب يرده الوحى إلى النظام، ولما كان الفلاسفة قد جربوا جميع الاتجاهات، وجابوا كل الطرق دون أن يخشوا الوقوع فى المتناقضات، فقد اعتادوا أن يطلعونا على قدر لا بأس به من الحقائق، لكنهم يقدمون إلينا هذه الحقائق وقد اندس فيها الكثير من الأمور الكاذبة، صحيح أن ما عرفوه كان جانباً جزئياً من الحقيقة، لكن كيف تسنى لهؤلاء الفلاسفة أن يعرفوا هذا الجانب من الحقيقة؟..

أول جواب لهذا السؤال هو الذى قدمه فيلو philo السكندرى اليهودى (المولود بالإسكندرية حوالى ٢٠ بعد الميلاد) - وهو حل بسيط وساذج، لكنه سحر الخيال المسيحى وعده لفترة طويلة حلاً مدهشاً، ولقد كان نجاح هذا الحل وذيوعه يعتمد أساساً على سهولته - وهو يتلخص فى أن الكتاب المقدس سبق من الناحية الزمنية المذاهب الوثنية، وأن اليونانيين قد أخذوا الحقيقة عن التوراة، ولكنهم أخذوها مشوهة وأساءوا إليها حين خلطوها بقدر كبير من أخطائهم هم أنفسهم. وعلى كل حال فليس ثمة برهان مباشر على هذه القضية ومع ذلك فقد استمر هذا الحل قائماً فترة طويلة، ومن المحتمل ألا يكون قد تلاشى الآن تماماً، وإن كان قد اضطر إلى أن يخلى مكانه بالتدريج لحل آخر أكثر منه عمقاً، وربما أقدم منه عهداً، وهو الحل الذى وجد عند جوستين.

والواقع أننا نستطيع أن نقول إن بذور هذا الحل الجديد موجودة بالفعل عند

القديس بولس نفسه، فهو رغم إدانته للحكمة الكاذبة عند اليونانيين فإنه لم يدن العقل، ولكنه اهتم على العكس من ذلك بأن يتعرف على كيفية وصول الإنسان إلى الله عن طريق المعرفة الطبيعية حتى عند الأميين أو الوثنيين. وهو حين يؤكد فى رسالته إلى أهل رومية أن: «معرفة الله ظاهرة فيهم؛ لأن الله أظهرها لهم؛ لأن أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مدركة بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته حتى أنهم بلا عذر»(١). أى أن قدرة الله ظاهرة فى المخلوقات، وأن قدرته الأبدية يمكن التعرف عليها إذا ما تأملنا مخلوقاته ـ فإنه يؤكد بذلك أن ليس لليونانيين أى مبرر فى ألا يعترفوا بحقيقة الله، وذلك يعنى إمكان المعرفة الخالصة لله عند اليونانيين، وهو يرسى فى نفس الوقت قواعد كل لاهوت طبيعى سيظهر فيما بعد فى قلب المسيحية، ولن تجد فيلسوفاً منذ أوغسطين حتى ديكارت إلا وقد استفاد من هذا النص. فقد أصبح القانون الطبيعى قانوناً إلهياً، وأصبحت المعرفة الطبيعية يمكن أن تتفق مع الوحى المسيحى. وفضلاً عن ذلك فهو يعلن فى نفس الرسالة: «الأمم الذين ليس عندهم الناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو فى الناموس فهؤلاء إذ ليس لهم الناموس هم الناموس لأنفسهم: الذين يظهرون عمل الناموس مكتوباً فى قلوبهم شاهداً أيضاً ضميرهم وأفكارهم فيما بينها مشتكية أو محتجة فى اليوم يدين فيه الله سرائر الناس(٢)». ومعنى ذلك أن الأمم التى حرمت من القانون اليهودى أو وجدت قبل أن يأتى الوحى المسيحى، هم قانون أنفسهم ما دام ضميرهم سوف يتهمهم أو يعذرهم يوم الدينونة، ومعنى ذلك أن القديس بولس يعترف ضمناً بوجود القانون الطبيعى الأخلاقى، أو هو بالأحرى يسلم بإمكان المعرفة الطبيعية للقانون الأخلاقى. صحيح أن بولس الرسول لم يسأل ذلك السؤال النظرى الخالص ـ ولكن سوف يصبح من المستحيل من الآن فصاعداً ألا نسأله وهو: ما هى العلاقة بين المعرفة العقلية عن الحق والخير التى منحها الله للإنسان، وبين المعرفة المنزلة التى أتى بها الإنجيل وأضيفت إلى المعرفة الأولى ..؟ وذلك على وجه الدقة هو السؤال الذى طرحه جوستين وأجاب عليه.

---

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ـ الإصحاح الأول آية ١٩ ـ ٢٠. [المترجم].

(٢) رسالة بولس الرسول إلى رومية ـ الإصحاح الثانى آية ـ ١٤ ـ ١٥. [المترجم].

لقد سأل جوستين نفسه: «قبل مولد يسوع المسيح ـ منذ نحو مائة وخمسين سنة ـ وجدت أمم كثيرة، فكيف أنظر إليهم؟ هؤلاء البشر الذين عاشوا بلا عون من الوحى المسيحى، ولا مساعدة من يسوع، هل نعتبرهم جميعاً مذنبين أم أبرياء.؟.

«إن افتتاحية إنجيل يوحنا توحى بالجواب: يسوع هو الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الله الكلمة. والإنجيل يقول لنا أن الكلمة تلقى نورها على الإنسان بمجرد ولادته، إنها تنير طريق كل انسان يأتى إلى العالم، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها، ومعنى ذلك أننا ينبغى أن نسلم ـ بشهادة من الله نفسه ـ أن هناك وحياً طبيعياً أو كشفاً طبيعياً للكلمة، فالكلمة إذن قد ظهرت قبل أن تتجسد وتأتى فى صورة المسيح، أعنى قبل أن يصبح المسيح جسداً ويعيش بيننا، وفضلاً عن ذلك فما دامت الكلمة هى المسيح فإن الناس فى مشاركتهم لنور العالم إنما يشاركون فى نور المسيح، ومعنى ذلك أن أولئك الذين يعيشون طبقاً للكلمة وباتفاق معها ـ سواء أكانوا وثنيين أم يهود ـ هم إن أردنا الدقة، مسيحيون. على حين أن أولئك الذين ـ من ناحية أخرى ـ يعيشون فى حمأة الرذيلة، ويهملون ما تعلموه من نور الكلمة هم الأعداء الحقيقيون للمسيح حتى قبل أن يأتى، ولو صح ذلك لأمكن أن نقول إن موقف القديس بولس من الناحية المادية كما هو، وإن اعتراه تغير روحى، فعلى حين أن بولس الرسول استنزل على الوثنيين وحياً طبيعياً يدينهم حينما قال إنه لا عذر لهم لوجود القانون الطبيعى، فإن القديس «جوستين» يقدم إليهم الوحى الطبيعى الذى يخلصهم، وبهذا الشكل أصبح سقراط مسيحياً مخلصاً، حتى أننا ينبغى ألا ندهش حين يسلمه الشيطان إلى الهلاك فيستشهد فى سبيل الحقيقة، ولم يكن جوستين بعيداً عن أن يقول مع إرازموس Erasmus «سقراط، أيها القديس، صلِّ من أجلنا»..!

ومنذ هذه اللحظة الحاسمة قبلت المسيحية المسؤلية كاملة عن التاريخ البشرى السابق كله، لكنها تذهب كذلك إلى القول بأن جميع الشرور التى اقترفها البشر إنما اقترفوها ضد الكلمة، والعكس، كل خير تم فى هذه الدنيا قد تم بمساعدة الكلمة التى هى المسيح. ومن ثم فإن الحقيقة كلها تصبح مسيحية: «وكل ما قيل من حديث طيب هو كلامنا». كما يقول القديس جوستين، وباختصار كل الأشياء الخيرة، أو

الأمور الحقيقية التى ظهرت قبل نزول الوحى السماوى هى جزء من المسيحية، وكل الحقائق اليونانية هى حقائق مسيحية كذلك: هيراقليطس واحد منا، وسقراط ينتمى إلينا، لأنه عرف المسيح معرفة جزئية بفضل جهد عقلى أصله موجود فى الكلمة. والرواقيون أتباعنا أيضاً، ومع الرواقيين جميع أولئك الفلاسفة العظام الذين تكمن فيهم بالفعل بذور تلك الحقيقة التى كشف عنها الوحى لنا اليوم بتمامها وكمالها(١).

غير أننا ينبغى أن نلاحظ أن هذه النظرة لا تعلى من شأن الفلسفة وتجعلها فوق الإيمان، بل لا يزال موقف القديس بولس قائماً كما هو، إذ يمكن أن نقول معه إن الإيمان بالمسيح يغنى تماماً عن الفلسفة، وإن الوحى المسيحى ينسخها: لكنه ينسخها لأنه يحققها، وهكذا نجد قلباً مثيراً بقدر ما هو ضرورى للمشكلة ـ فلو كان ما هو حقيقى فى ميدان الفلسفة ليس إلا بشيراً ونذيراً ينتهى دوره بقدوم المسيحية، عندئذ فإن الرجل المسيحى ـ بسبب كونه مسيحياً فحسب ـ يمتلك كل ما كان، وكل ما سيكون حقيقياً فى ميدان الفلسفة. وبعبارة أخرى، فإن الموقف العقلى المفضل لن يكون من الآن موقف ذلك الفيلسوف العقلانى، وإنما سيصبح موقف الرجل المؤمن ـ والموقف الفلسفى المفضل لن يكون موقف الفيلسوف، وإنما موقف الرجل المسيحى، ولو صح ذلك فلن يكون علينا سوى أن نتدبر المزايا التى يقدمها هذا الموقف.

علينا أن نلاحظ أولاً أن تفوق المسيحية وسموها لا يأتى من أنها معرفة مجردة للحقيقة، وإنما هو ينبع من أنها طريق فعال للخلاص، وربما لم نعد اليوم ننظر إلى طريق الخلاص هذا على أنه يرتبط بالفلسفة، أو أن الفلسفة فى العصور الحديثة لم تعد إلى الجانب العملى؛ لأننا ننظر إليها على أنها تنتمى إلى دائرة العلم. لكن لم تكن تلك الحال هى الحال قديماً، فالفلسفة اليونانية كانت تميل إلى الناحية العملية، وهذا ما نجده عند أفلاطون فى محاورة «فيدون Phaedo»، وما نجده عند أرسطو فى كتابه الأخلاق النيقوماخية Nichomachean Ethics: فالفلسفة عندهما على الرغم من أنها علم فإنها ليست علماً مجرداً، وإنما هى حياة أيضاً، ولقد كانت تلك هى الحال أيضا عند الفلاسفة الرواقيين وأتباعهم، حيث إنهم اتخذوا لأنفسهم زياً خاصاً

(1) St. Justin, 2nd Apology, XII I

مميزاً يرتدونه تماما كما يفعل القساوسة فى أيامنا هذه. وعلى ذلك فإن المذاهب اليونانية بدت أمام المسيحيين فى القرن الثانى بوصفها نظرات ثاقبة أو تأملات نافذة لكنها حتى ولو كانت صادقة، فإنها لا تؤثر فى سلوك الحياة، فالحكمة اليونانية تقدم علماً (أعنى مبادئ) وقواعد لكنها لا تقدم القدرة على تحقيق هذه المبادئ بالفعل. أما المسيحية فهى على العكس من ذلك، حين تربط النظام الطبيعى بما هو فوق الطبيعة Supernatural وحين تلجأ إلى النعمة أو اللطف الإلهى.. Grace بوصفه معيناً لا ينضب للقدرة على إدراك الحقيقة وتحقيق الخير - تقدم لنا نفسها بوصفها فى أن واحد نظرية وعملية، أو عقيدة وممارسة، أو بدقة أكثر: نظرية تحمل فى طياتها فى الوقت نفسة الوسائل التى تجعلها تتحقق عملياً.

ومن اليسير بطبيعة الحال أن نذكر أمثلة لا حصر لها من التاريخ لتدعيم هذه الوجهة من النظر عن المسيحية. لكن يكفى فقط أن نتذكر أنها تشكل ماهية نظرية القديس بولس كلها عن الخطيئة، والفداء، والنعمة، فهى كلها تتضمن جانباً نظرياً وجانباً عملياً «ماينبغى أن يعمله الانسان لا يعمله، وما لا ينبغى أن يعمله فإياه يعمل»[1] فالرغبة فى أن تسلك سلوكاً صائباً شئ، وامتلاك القدرة على تحقيق هذا السلوك الصواب شئ أخر. وبالمثل فإن قانون الله الذى يحكم الإنسان من الداخل شئ، وقانون الخطيئة الذى يغلب على أعضاء جسده شئ آخر، فمن ذا الذى يستطيع ان يجعل قانون الله يسيطر على الإنسان من الخارج أيضاً؟ من يملك القدرة على ذلك سوى الله نفسه بواسطة نعمة يسوع المسيح؟ تلك نظرية مألوفة للغاية، ونحن نجدها فى قلب أعمال القديس أوغسطين وبالتالى فى قلب الفكر المسيحى كله، وهذا ظاهر فى كتابه «الاعترافات ... Confessions» الذى يقال - كما يذهب بعض الباحثين - إن أوغسطين قد ارتد فيه إلى الأفلاطونية الجديدة Neo-Platonisin أكثر من اتجاهه نحو المسيحية، بينما يعتقد آخرن أن تحولة كان تحولاً مسيحياً أصيلاً، وأنا شخصياً لا أشك فى أن هذه الوجهة الأخيرة من النظر هى وحدها الصحيحة. لكن إذا ما اعتقد الفريق الأول أنهم قادرون على إثبات وجهة النظر الأولى بمساعدة مجموعة كبيرة من النصوص والحجج، فإن ذلك يرجع على وجة الدقة إلى انهم لم يعرفوا أن المسيحية هى أساساً طريق الخلاص، وبالتالى فان

(١) قارن رسالة بولس الرسول إلى اهل رومية- الإصحاح السابع آية ١٥ (المترجم).

التحول إلى المسيحية يعنى أساساً سلك ذلك الطريق. وإذا كان ثمة شئ واضح للغاية فى كتاب «الاعترافات» أمام القديس أوغسطين فلن يكون أوضح من اعتقاده بأن الغلطة الأساسية التى وقعت فيها الأفلاطونية المحدثة هى جهلها للنظرية المزدوجة للخطيئة، وجهلها بالخلاص من الخطيئة عن طريق النعمة. وقد قيل إن التطور العقلى للقديس أوغسطين قد اكتمل باعتناقه للافلاطونية المحدثة، غير أننا ينبغى أن نسوق على هذا الرأى الكثير من التحفظات. فنظريته كلها تجعل من المستحيل الخلط بين اعتناقه للأفلاطونية الجديدة واتجاهه نحو المسيحية. صحيح أن أفلوطين Plotinus (٢٠٥– ٢٧٠) سوف ينصحنا بالارتفاع والسمو فوق الحس لكى نسيطر على شهواتنا وانفعالاتنا ونقترب من الله. وذلك كله جميل رائع.! لكن هل يستطيع أفلوطين أن يهبنا القوة على اتباع نصيحتة الرائعة..؟ وما الفائدة التى يمكن أن نرجوها إذا ما عرفنا الخير دون أن نملك القدرة على تحقيقه أو فعله؟ أى نوع من الأطباء ذلك الذى يمتدح الصحة ويوصى لها لكنه لا يعرف شيئاً عن طبيعة المرض، ولا عن اسم الدواء...؟ إن ما أكمل مذهب القديس أوغسطين وأتم تطوره الروحى هو قراءته للقديس بولس واكتشافه فكرة النعمة أو اللطف الإلهى، أو كما يقول: «إن قانون روح الحياة فى يسوع المسيح يحررنى من قانون الخطيئة ومن الموت». ولم يكن عقلاً ذلك الذى تعذب وتألم فى إحدى الليالى فى حديقة كسكيا كم Cassicia-cum وإنما كان إنساناً[1].

(١) ولد القديس أوغسطين فى طاجست بالجزائر فى نوفمبر عام ٣٥٤ ـ لأب وثنى وأم مسيحية متدينة هى القديسة مونيكا Monica حاولت تنشئته على محبة المسيح، ثم أرسلته فى السابعة عشر من عمره ليتم دراسته العليا فى قرطاجنة وأوصته: «ألا أدنس عرض امرأة متزوجة وألا أرتكبت الفحشاء. الخ» وخيل إليه أن هذه الأقوال تعدو أن تكون نصائح امرأة، ومن العار أن يعمل بها فاندفع فى الغواية اندفاعاً أعمى، ثم استقر على اتخاذ خليلة وانقطع عن الاتصال الجنسى الطليق ووجد نفسه فى عام ٣٨٢ ـ وهو لا يزال فى الثامنة عشر أباً لولد ذكر كان يسميه «ابن خطيئتى» تارة و«عطيه الله» تارة أخرى. أما من حيث نموه العقلى فقد طاف بكثير من المذاهب الفلسفية كما فعل القديس جوستين من قبل: فاعتنق الأفلاطونية مرة والمانوية مرة أخرى والأفلاطونية الجديدة مرة ثالثة. حتى قرأ رسائل بولس ووجد رجلاً مرت به مثله آلاف الشكوك وبينما كان أوغسطين جالساً ذات ليله بإحدى حدائق مدينه «كسكيا كم» سمع صوتا يغنى ويكرر: «خذ واقرأ» فشعر كما لو كان إلهاً يأمره بالقراءة فتناول رسائل القديس بولس وقرأ: «لا بالبطر والسكر، ولا بالمضاجع والعهرولا بالخصام والحسد، بل البسوا الرب يسوع المسيح ولا تصنعوا تدبيرا للجسد لأجل الشهوات» (الرسالة إلى أهل رومية الإصحاح الثالث عشر آيه ١٤) ـ ولقد كانت تلك الحادثة نقطة تحول روحى عميق فى حياة أوغسطين جعلته يهب بقية حياة للمسيحية فيعيش ناسكاً يتعبد ويكتب دفاعاً عنها حتى سيطر تفكيره على الفلسفة المسيحية فترة طويلة وكانت الأوغسطينية تياراً ضخماً إلى جانب التوماوية داخل هذه الفلسفة. (المترجم).

ومهما يكن من شئ: فمن المؤكد أننا لو عدنا إلى الفلسفة النظرية الخالصة والمعرفة المجردة لوجدنا أنه حتى فى هذا الميدان فإن المسيحية يمكنها أن تزودنا بميزات كثيرة نابعة من الدين كما كان يعتقد المسيحيون الأول. وأول حجة كان يسوقها هؤلاء لتدعيم إيمانهم هى الحجة المفضلة الأثيرة عندهم عن «تناقش الفلاسفة» فالفلسفة ليست إلا مجموعة من المذاهب المتفرقة المتعارضة، كل مذهب يناقض المذهب الآخر، وهى كلها تتفق على شئ واحد هو الاختلاف والتضارب. ولقد كانت نغمة اختلاف المذاهب الفلسفية وتعارضها هى اللحن السارى فى القرون الأولى من الفكر المسيحى، فقد ظهرت أولاً عند «جوستين» الذى أشرنا إليه منذ قليل. وظهرت أيضاً عند «تاتيان Tataian» فى القرن الثانى الميلادى أيضاً فى كتابه «حديث إلى اليونان»، وهو يقصد باليونان الأمم غير المسيحية. وفى كتاب اسمه «سخرية من الفلاسفة» لمؤلف مجهول. وعند «أرنوبيوس Arnobius» الذى بدأ بالشك وانتهى إلى الإيمان وأقام مذهبه الإيمانى - مذهب الاعتماد المطلق على الإيمان واعتباره مصدر الحقيقه - على هذه الحجة الكلاسيكية «تناقض الفلاسفة وتضارب مذاهبهم». ويمكن أن نقول أيضاً إنها موجودة قبل كل شئ عند لاكتانتوس Lactan-tius حيث تأخذ هذه الحملة صورتها الكاملة - خصوصاً - إذا لاحظنا أنه كان على علم واسع بالمذاهب اليونانية، وكثيراً ما خالط الفلاسفة وكان أعرف بهم من غيره، ومن هنا كان من أشد رجال الكنيسة حملة عليهم. ولما كان مقتنعاً تماماً بأن مذاهب سقراط، وأفلاطون، وسينيكا كانت تتضمن جوانب كثيرة طيبة وصالحة - فإنه انتهى إلى أن كلاً من هؤلاء الفلاسفة أدرك جانبا من الحقيقة، ولو أنك جمعت هذه الجوانب ووحدت بينها لكان لديك - ربما - إعادة تكوين للحقيقة الشاملة، أى أننا لو افترضنا أن شخصاً قام بجمع هذه الشذرات المبعثرة فى كتب الفلاسفة وشكل منها نظرية فسوف يكون لديه ما يشبه الحقيقة كلها. ولكن النقطة الهامة هنا هى أنه إذا أتيح لنا أن ننتقى فلسفة نجمع الحقائق الجزئية كلها. فنحن مضطرون فى نهاية الأمر - مهما جمعنا من حقائق متفرقة من المذاهب الفلسفية - إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقة أن نميز بين الحق والباطل فى كل فلسفة، وهذا يعنى أننا لابد أن نكون على معرفة سابقة بالحقيقة الكاملة، ولا أحد يستطيع أن يعرف هذه

الحقيقة كاملة إلا بهبة من الله عن طريق الوحى، أعنى مالم يقبلها هو نفسه عن طريق الإيمان المسيحى.

لقد أدرك «لاكتانتوس» إمكان وجود فلسفة حقة لكنه تصور هذا المذهب الفلسفى على شكل «مذهب انتقائى ecleictisn» ينتقى من المذاهب الفلسفية أفضلها، أعنى الجوانب الحقيقية منها على أساس الإيمان المسيحى. هناك إذن نموذجا: متميزان: (١) الفيلسوف العقلى الخالص الذى لا يثق فى شئ قط إلا نور عقله الطبيعى، والذى يريدأن يكتشف الحقيقة بمجهوداته الذاتيه دون مساعدة من الخارج، لكن جهده المضنى لا يظفر فى النهاية إلا بجانب ضئيل من الحقيقة الشاملة، وحتى هذا الجانب لا يصل إليه إلا وهو مغلف بكتلة ضخمة من الأخطار والمتناقضات التى يصعب عادة تخليصه منها. (٢) ولكن هناك من ناحيه أخرى الفيلسوف المسيحى المؤمن الذى يستطيع عن طريق إيمانه التمييز بين الحق والباطل؛ لأن إيمانه يزود بمعيار للحكم وبمبدأ للاختيار والانتقاء، ويستطيع أن يوفق بين هذه الحقائق جميعها بعد أن يطهرها من الأخطاء التى أثقلتها، فيكون لديه - إلى جانب الحقيقة الإيمانية - الحقيقة العقلية. ولهذا يقول لنا لاكتانتوس Lactantius: أن الله الذى خلق كل شئ يعلم كل شئ، فلو تنازل وارتضى أن يعلمنا شيئاً من علمه فإن علينا أن نصيخ السمع بإمعان. ومن ثم فلو طلب من لاكتانتوس أن يختار بين وساوس عقل يهيم على وجهه بغير دليل ولا مرشد؛ وبين يقين عقل يرشده الوحى فإنه لن يتردد لحظه واحدة فى عملية الاختيار؛ وهذا ما سوف يفعله القديس أوغسطين فيما بعد.

ذلك لأن نفس التجربة تتكرر باستمرار، حتى نجدها فى النهاية وقد صيغت صياغة مجردة على يد مفكرى العصر الوسيط، ثم يعاد اكتشافها بواسطة أكثر من مفكر حديث. إن التجربة الروحية التى عاناها أوغسطين تؤكد ماذهب إليه لاكتانتوس، وذلك لأن أوغسطين لم يبدأ بالفلسفة بل بالمانوية[1] Manicheans، فقد انضم أوغسطين الشاب إلى جماعة مانى لأنه وجد لديهم الشجاعة الكافية لتفسير

(١) نسبة إلى مانى Mani بن فاتك الفارسى الذى ولد عام ٢٤١، وأعدم عام ٢٧٢. وهو مؤسس هذا المذهب الفارسى فى القرن الثالث الذى كان خليطاً من الزرادشتيه والمسيحية، والفكرة الأساسية عند المانوية هى أن العالم مبدأن أحدهما النور والآخر الظلمة، أو الخير والشر. (المترجم).

كل شيء دون الالتجاء إلى الإيمان على الإطلاق، وبرغم مافى نظريتهم عن أصل الكون ونشأته Cosmogony من سخافات صبيانية وآراء غريبة فإنهم كانوا عقليين يعتزون بالعقل، ويعتمدون على الفهم، لكن هذا المذهب المانوى لم يحقق لأوغسطين ما ينشده، فقد مل انتظار الفهم الموعود الذى لم يصل إليه قط، فانفصل عن هذه الجماعة وألقى بنفسه فى أحضان مذهب الشك الأثير لدى شيشرون Cicero، وعندما غاص فى أعماق هذا المذهب بتأثير أفلوطين، فإنه سرعان ما اكتشف أن كل ما هو حقيقى فى الأفلاطونية الجديدة قد تضمنه بالفعل إنجيل القديس يوحنا وسفر الحكمة، بل إن هناك كثيراً من الحقائق الأخرى موجودة فى هذين السفرين لكنها كانت خافية على أفلوطين، وهكذا فإن الفلسفة التى بحث عنها بحثاً طويلاً بواسطة العقل قدمها إليه الإيمان. بل إن جميع الحقائق التى وصل إليها الفكر اليونانى واحتفظ بها نخبة من العقول المختارة ـ هذه الحقائق موجودة بالفعل مطهره ومبررة ومكملة عن طريق الوحى الذى وضعها فى متناول الناس جميعاً. وبهذا المعنى فإننا نستطيع أن نعبر عن تجربة أوغسطين الروحية كلها تعبيراً واضحاً فى العبارة التى جعلها عنواناً لآخر كتبه وهى: «عن ميزة الإيمان» De Utiltate Eredenidi. فالإيمان يمتاز فى رأيه بأنه يقضى بنا أيضاً إلى التعقل. ولقد وجد أوغسطين هذه الفكرة من قبل فى سفر «أشعيا» وكان يرددها على نحو ما وجدها فى ترجمتها اللاتينية Credideritis non intelligetis أى: «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا»، وهو إن كان يكررها باستمرار فالسبب فى ذلك هو أن هذه الكلمات تعبر تعبيراً دقيقاً عن تجربته هو الشخصية، وهى نفسها التجربة التى سوف يعانيها القديس أنسلم فيما بعد؛ فهو حين يجد أن هناك أثراً رائعاً للإيمان على عقل الفيلسوف فإنه لن يضيف بذلك شيئاً إلى ما قاله أوغسطين.

ولقد وصف المؤرخون مذهب القديس أنسلم بأنه العقلانية المسيحية على الأصالة أو الصورة الدقيقة للمذهب العقلى المسيحى Christian Rationalism، وعلى الرغم من أن هذا التعبير غامض بعض الشيء فهو يريد أن يقول ـ على أقل تقدير ـ إن القديس أنسلم لم يكن يلجأ إلى شيء آخر سوى العقل، وإن تلاميذه كانوا يطلبون

منه أيضاً أن يثبت الحقائق إثباتاً عقلياً خالصاً بحيث لايسمح لشئ قط أن يتوسط بين المبادئ العقلية التى يبدأ منها والنتائج العقلية المستنبطة من هذه المبادئ. ويمكن أن نذكر مثالاً واحداً من تصديره الشهير لكتابه «مناجاة النفس Monologium» فهو فى هذا التصدير - نزولاً على رغبة تلاميذه وتحت وطأة إلحاحهم - يأخذ على عاتقه ألا يدافع عن شئ من الحقائق الدينية، ولا أن يثبت شيئاً من حقائق الإيمان التى جاء بها الكتاب المقدس بسلطان هذا الكتاب، وإنما يعمد إلى التدليل عليها بإقامة البرهان العقلى وحده، وبالاستعانه بالنور الطبيعى أو العقل الطبيعى وحده، ولكنا نلاحظ أن انسلم لم يكن يقصد من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان، بل على العكس: إنه هو الذى حدد بدقة الصيغة الشهيرة لأسبقية أو أولوية الإيمان على العقل. ذلك لأن العقل إن هو أراد أن يكون معقولاً تماماً، أعنى إذا ما أراد أن يشبع نفسه بوصفه عقلاً فليس أمامه سوى طريق واحد هو أن يفحص معقولية الإيمان. أما الإيمان فهو - بوصفه إيماناً - مكتف بذاته، أو هو يكفى نفسه بنفسه، لكنه يتطلع إلى أن يفهم مضمونه الخاص، صحيح أنه لا يعتمد على الدليل العقلى لكنه من ناحية أخرى ينتجة. ونحن نعرف من القديس انسلم نفسه أن العنوان الأصلى لكتابه «مناجاة النفس Monologium» كان: «تأملات فى معقولية الإيمان». وأن عنوان كتابه: «الموعظة Proslogion» هو «الإيمان الذى ينشد الفهم أو التعقل». ولا شئ يعبر عن فكره بدقة أكثر من هذا العنوان لأنه لم يسعى إلى أن يتعقل لكى يؤمن، وإنما على العكس كان يريد أن يؤمن لكى يتعقل. وهو يدفع بهذه الصيغة إلى نهايتها بحيث تصبح أولوية الإيمان على العقل هى نفسها شئ ما نؤمن به قبل أن نفهمه، بل نؤمن به لكى نفهمه. لكن أليس ذلك هو على وجه الدقة ما تقدمه لنا سلطة الكتاب المقدس، وبصفة خاصة فى الآية: «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا...؟!».

للقديس «جوستين» والقديس «لاكنانتوس» والقديس «أوغسطين» والقديس «انسلم» - أربعة شهود، وأى شهود مرّت بهم نفس التجربة الروحية حتى أن الاستشهاد بهم يغنى عن الاستشهاد بشهود آخرين. ولو أن القارئ صاخ السمع إلى ذلك الصوت الذى تردد عبر القرون للتحقق من أن السؤال كان خالداً، وأن الجواب

كان ضرورياً أيضاً. وإن أردت مثلاً حديثاً «فسوف تجد الفيسلوف الفرنسى مين دى بران Maine de Biran (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) الذى حاول ـ مثله مثل القديس أوغسطين وآخرين كثيرين ـ أن يحل ألغاز الفلسفة بالعقل وحده. وآخر عبارة كتبها فى «يومياته الخاصه» «من المستحيل أن ننكر على المؤمن الحقيقى ـ الذى يشعر فى داخل نفسه بما يسميه بآثار النعمة الإلهية، والذى يجد راحته وسكينة نفسه فى بعض أفكار أو أفعال الإيمان والأمل والحب والذى ينجح بذلك فى إشباع روحه بصدد المشكلات التى تركتها المذاهب الفلسفية بغير حل ـ أقول إنه من المستحيل أن ننكر على هذا المؤمن تجربته وألاّ نعترف له بتلك الحالات الروحية المؤسسة تأسيساً قوياً، سواء داخل نفسه أو فى معتقداته الدينية، والتى تعمل على مواساته أو إسعاده».

هناك إذن حقيقة أساسية بالنسبة للرجل المسيحى وهى أن العقل وحده لا يشبع العقل. ومن ثم فلم يحدث فى القرن الثانى فقط أن أصبح الفلاسفة مسيحيين من حيث اهتماماتهم بل إن ذلك يحدث فى كثير من العصور، فهو قد حدث عند القديس أوغسطين والقديس أنسلم فى قضية «الإيمان الذى ينشد التعقل وها نحن أولاء نجده فى العصور الحديثة عند مين دى بران فى صيغة «العقل يحب أن ينشد العقل عن طريق الإيمان» لكن ذلك الجهد الذى تبذله الحقيقة التى تؤمن بها لكى تحول نفسها إلى جهة معروفه هو حقاً حياة الحكمة المسيحية، ومجموعة الحقائق العقلية الناتجة عن هذا الجهد هو الفلسفة المسيحية ذاتها. وعلى ذلك فإن مضمون الفلسفة المسيحية هو تلك المجموعة من الحقائق العقلية التى تم اكتشافها وتعمقها أو حفظها وصيانتها بفضل العون الذى يتلقاه العقل من الوحى. والسؤال عما إذا كانت هذه الفلسفة قد وجدت حقاً أم أنها محض خرافة، سؤال عن واقعة تاريخية علينا أن نتوجه إلى التاريخ لكى يحسم فيه. ولكن قبل أن ندخل فى هذا الموضوع فإن علينا أن نزيل لبساً تسببه تلك الصيغة التى يكتنفها الغموض وهى: «الإيمان ينشد التعقل» إذ أنها قد تجعل فكرة الفلسفة المسيحية نفسها غامضة لا يمكن فهمها.

ما لم نفرغ تعبير الفلسفة المسيحية من كل مضمون إيجابى ، فلا بد أن نسلم

صراحة أن العلاقة الداخلية الجوهرية بين الوحى والعقل هى التى تضفى على هذا التعبير معناه؛ وهو معنى من المهم أن نحدده بدقه.

الواقع أنه ليس ثمة مشكلة فى القول بأن الإيمان هو نمط من المعرفة أدنى من المعرفة العقلية إذ لم يزعم أحد قط أنه يسمو عليها، بل من الواضح ـ على العكس تماماً ـ أن الإيمان تابع للمعرفة، وأن استبدال العلم بالإيمان ـ كلما أمكن ذلك ـ هو باستمرار مكسب إيجابى للفهم.

ولقد كان التراث التقليدى لترتيب أنواع المعرفة عند المفكرين المسيحيين هو على النحو التالى باستمرار: الإيمان، ثم الفهم، ثم الرؤية المباشرة لله، أعنى أن أدناها هو الإيمان، ثم يعلوه الفهم أو المعرفه العقلية، ثم فوقها رؤية الله وجهاً لوجه. وهذا واضح أيضاً من العبارة التى يقول فيها القديس أنسلم: «العقل الذى نملكه فى هذه الدنيا، يقع وسطاً بين الإيمان ورؤية الله».

كلا ولا يجادل أحد فى أنه من الخلف أن نقول:

إن الإنسان يستطيع أن يبدأ بمقدمات إيمانية تكون هى المقدمات الكبرى فى قياس ثم ينتهى منها إلى نتائج عقلية توصف بأنها علم.

إن هذه الفكرة تؤكد خلفاً محالاً absurd فلو أنك بدأت من الإيمان وأستنبطت منه مضمونه فإنك لن تصل إلى شئ قط سوى الإيمان». وهذا تحصيل حاصل لأن لمقدمات الإيمانيه لايمكن أن تنتج مطلقاً غير نتائج إيمانية فنحن ندور إذن فى حلقه مفرغة داخل الدين. وحين يتهم أولئك الذين يحددون منهج الفلسفة المسيحية بأنه منهج «الإيمان الذى ينشد التعقل» بأنهم يخلطون بين الفلسفة واللاهوت، فإن صاحب هذا الاتهام فى الواقع لايكشف لنا إلا عن مدى ضآله فهمه لموقفهم، ويجعلنا نتشكك فى أن لديه فكرة واضحة عن طبيعة اللاهوت Theology، لأنه على الرغم من ن اللاهوت علم، فإنه لايزعم أن هدفه تحويل الاعتقاد إلى فهم عقلى، ولو أنه فعل :لك لهدم موضوعه الخاص، وبالمثل فإن الفيسلوف المسيحى ـ مثلما يفعل رجل للاهوت المسيحى لا يحاول أن يحول الإيمان إلى علم، كما لو كان بإمكانك أن تؤلف بين جواهر متعارضة بواسطة كيمياء عجيبة. إن السؤال الذى يطرحه بسيط وهو:

هل هناك من بين القضايا التى يعتقد هو أنها صحيحة عن طريق الإيمان ـ مجموعة من القضايا يعرف العقل أنها صحيحه..؟ إن المؤمن بمقدار ما يقيم إيمانه على اقتناع يظفر به بواسطة الإيمان يظل مؤمناً بسيطاً وخالصاً: إنه لم يطرق بعد أبواب الفلسفة. لكنه حين يجد من بين معتقداته مجموعة يمكن أن تصبح موضوعاً لعلم، فإنه يصبح عندئذٍ فيلسوفاً، أما إذا كان يدين للإيمان المسيحى بهذه البصيرة الفلسفية فإنه يصبح فيلسوفاً مسيحياً.

والاختلاف القائم بين الفلاسفة حول معنى تعبير الفلسفة المسيحية يصبح بهذا الشكل سهل التفسير، فمن الفلاسفة من ينظر إلى الفلسفة فى ذاتها، أعنى فى ماهيتها الشكلية بوصفها فلسفة فحسب، وهو بذلك يجردها من ظروفها التى تتحكم فى تكوينها وفى معقوليتها. ومن الواضح أن الفلسفة بهذا المعنى لا يمكن أن تكون مسيحية، ولا يهودية أو إسلاميه. ولا يكون لفكرة الفلسفة المسيحية معنى أكثر مما يكون «لعلم الطبيعة المسيحى» أو «الرياضيات المسيحية».

وهناك فريق آخر من الفلاسفة يسلم بإمكان قيام فلسفة مسيحية ويضع فى اعتباره أن الإيمان عند الرجل المسيحى يقوم بدور المبدأ الداخلى المنظم لكنهم ينظرون إلى الفلسفة على أنها تصبح مسيحية إذا ما قدمت تصوراً للطبيعة وللعقل «ينفتح على ما هو فوق الطبيعة» وهم يريدون بذلك الإبقاء على الفلسفة نقية نقاء صورياً من حيث ماهيتها. غير أن الالتجاء إلى ما فوق الطبيعة وإن كان إحدى الخصائص الجوهرية للفلسفة المسيحية. لكنه لا هو الخاصية الوحيدة ولا هو أعمق الخواص.

صحيح أن الفلسفة التى تتطلع إلى ما هو فوق الطبيعة لابد أن تتفق مع المسيحية، إلا أنها قد لا تكون بالضرورة فلسفة مسيحية، أما إذا كانت مسيحية حقاً فلابد لما هو فوق الطبيعة أن يهبط ليصبح عنصراً مكوناً لا فى نسيجها ـ وإلا لكان ذلك تناقضاً ـ بل فى البناء الذى تبنيه. وعلى ذلك فإننى أطلق صفة المسيحية على كل فلسفة تنظر إلى الوحى المسيحى بوصفه عاملاً مساعداً لا غنى عنه للعقل رغم أنها تبقى على النظامين متميزين من الناحية الصورية. ومن ينظر إلى الفلسفة

المسيحية هذه النظرة سوف يجد أنها تقابل واقعاً تاريخياً عينياً يمكن وصفه، وأنها ليست إلا لوناً من الفلسفة يمثل نوعاً واحداً فى سفينة الفلسفة، ويشمل فى داخله تلك المذاهب الفلسفية التى كانت على نحو ما هى عليه بفضل الديانه المسيحية وحدها، وبسبب خضوعها لتأثيرها. وهذه المذاهب بوصفها واقعاً تاريخياً عينياً يتميز كل منها عن الآخر بفروق فردية، وبوصفها تشكل نوعاً واحداً فإنها تمثل خصائص عامة. وهكذا يمكن أن نجمعها كلها تحت اسم واحد.

الفيلسوف المسيحى - وربما كانت تلك السمة من أشد سماته وضوحاً - هو فيلسوف يعمل على الاختيار والانتقاء بين المشكلات الفلسفية، أعنى أنه يختار مشكلات معينة يدرسها فهو لايدرس المشكلات الفلسفية بأسرها، وإنما يحصر نفسه فى مجموعة منتقاه منها، وهو شأنه شأن أى فيلسوف آخر له الحق الكامل فى أن يهتم بدائرة هذه المشكلات جميعاً، لكنه فى الواقع ينشغل قبل كل شيء بتلك المشكلات التى تؤثر فى سلوك حياته الدينية. أما بقية المشكلات فإنه لا يكترث بها، لأنها تصبح كما ذهب القديس أوغسطين والقديس برنار، والقديس بونافنتير - موضوعات لحب الاستطلاع. بل إننا نجد أنه حتى الفلاسفة المسيحيين - من أمثال القديس توما الأكوينى، الذين اتسع نطاق اهتمامهم حتى شمل ميدان الفلسفة بأسرها - لم يكتبوا مؤلفاتهم الخلاقة إلا فى مجال ضيق محدود ومحصور نسبياً. وتلك مسألة طبيعية للغاية، فما دام الوحى المسيحى لايعلمنا إلا تلك الحقائق الضرورية للخلاص، فإن أثره لا يمكن أن يمتد إلا إلى تلك الأجزاء من الفلسفة التى تتعلق بوجود الله وطبيعته، وأصل وطبيعة الروح ومصيرها. ويتمسك «بوسية» Bossuet فى كتابه «حول معرفة الله ومعرفه الذات» من عنوان الكتاب نفسه ومنذ الأسطر الأولى فيه - بتعاليم القرون الستة عشر من التراث المسيحى، فيقول، «تكمن الحكمة فى أن نعرف الله، وأن نعرف أنفسنا، ومعرفة أنفسنا يجب أن ترفعنا إلى معرفة الله» : ولقد عبر القديس أوغسطين عن نفس هذه الفكرة أيضاً.

أما القديس توما الأكوينى فعلى الرغم من أنه لم يعبر عنها تعبيراً صريحاً فى كلمات فإنه وضعها موضع الممارسة الفعلية، ونحن لا نقصد بذلك أن ننقل من

قيمته أو جدارته بوصفه شارحاً ومفسراً لأرسطو، لكنا نريد أن نقول إننا لا نجد فى هذا المجال أعظم أعماله، وإنما نجدها فى تلك النظريات الخصبة التى تجاوز فيها المجهود الفلسفى لأرسطو، وهذه النظريات إنما تجدها فى حديثه عن الله والنفس، والعلاقة بينهما، وعلينا أن نخلص أعمق هذه النظريات من السياقات اللاهوتيه التى تحتويها فلقد ولدت فى قلب اللاهوت. وباختصار لقد أثر الإيمان على جميع الفلاسفة المسيحيين الذين يستحقون هذا الاسم، والذين تتجلى أصالتهم بصفة خاصة فى الميدان الذى يؤثر فيه الإيمان بشكل مباشر، وأعنى به النظرية الخاصة بالله والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والله.

لاشك أن الإيمان يستبعد حب الاستطلاع الذى لا جدوى منه وهذه الواقعة ذاتها تسمح للوحى أن يمارس أثره على الفلسفة، فالرجل الذى يهوى الاستطلاع العابث هو من وجهة النظر المسيحية يبذل جهداً ضائعاً لأنه ينشغل بعمل لا ينتهى، فهو ينظر إلى كل معرفة على أنها تقع فى دائرة اختصاصه، وكل واقع يدخل فى هذه الدائرة، وهو لا يستطيع أن يقول عنها شيئاً، وهى بدورها لا يمكن أن تغير - إذا عرفها - معرفته ببقية الأشياء أن الواقع لا يمكن أن ينضب ومحاولة إدراجه تحت مبادئ محاولة متعذرة التنفيذ. ويمكن أن نلاحظ كذلك - كما سوف يلاحظ أوجست كونت A. Conte فيما بعد - أن الواقع الطبيعى ليس تركيباً، وأنه لا يمكن أن تكون له وحدة إلا عندما ننظر إليه من زاوية الذات. وعندما يختار الفيلسوف المسيحى أن يجعل موضوعه الرئيسى: الإنسان من حيث علاقته بالله، فإنه يسعى إلى الوصول إلى مركز محدد يساعده فى إضفَاء الوحدة والنظام على تفكيره. وهذا هو السبب فى أننا نجد الميل إلى التنسيق Systematizuaion والتنظيم المنسق قوياً فى الفلسفه المسيحية: وهى وإن كان لديها أمور قليلة تحتاج إلى تنسيقها أقل مما هو موجود فى أية فلسفة أخرى فإن لديها كذلك المركز الضرورى لبناء النسق.

والفلسفة المسيحية لديها كذلك المادة الضرورية لكى تكتمل، وهذه المادة موجودة حتى بالنسبة لمجال الفلسفة الطبيعية. ويبدو أحياناً كما لو أن الأوغسطينيين هم وحدهم المقتنعون بهذه الحقيقة. غير أن القديس توما الأكوينى قد ترك لنا فى الواقع

فى كتابه «الخلاصة ضد الوثنيين أو ضد الكفار "Summa Contra Gentiles" (الكتاب الأول - الفصل الرابع) موجزاً مشرقاً لكل تعاليم أباء الكنيسة حول هذه المشكلة الآتية: هل من المناسب أن يكشف الله جميع الحقائق الفلسفية التى يستطيع العقل بلوغها؟ ويجيب : نعم بشرط أن تكون معرفة هذه الحقائق ضرورية للخلاص. أما إذا كان الأمر على خلاف ذلك، فإن هذه الحقائق والخلاص الذى يعتمد عليها فى آن واحد سوف يقتصران على فئة قليلة من الناس، على حين أن الجزء الأكبر من الجنس البشرى سوف يحرم منها ويسير فى حياته بدونها: إما لنقص فى النور الطبيعى، أو لأنهم لا يعكفون على البحث، أو لأنهم لا يتذوقون هذه الدراسة. وهو يضيف إلى ذلك قوله أنه حتى بالنسبة لأولئك القادرين على بلوغ هذه الحقائق فإن الأمر ليس سهلاً. إنهم لن يصلوا إليها إلا بشق الأنفس بعد أن يبذلوا جهداً كبيرا، ويمعنوا الفكر طويلاً، وبعد أن يقطعوا الجزء الأكبر من حياتهم يتخبطون فى ظلمات الجهل. وهو يتساءل: ترى ماذا تكون حاله الجنس البشرى لو أن معرفتنا بالله كانت كلها تعتمد على العقل وحده؟ ويجيب: إن البشرية كانت ستسير فى دياجير الجهل وفى أقصى ظلماته، وهذا ما يؤكده القديس توما أيضاً بملاحظة ثالثه لا تقل فى قيمتها عن الملاحظتين السابقتين وهى أن ضعف العقل البشرى بوضعه الراهن وبغير عون من الإيمان يطلعنا على المشهد الآتى: فريق من الفلاسفة يعتقد أن أموراً بعينها قد تمت البرهنة عليها بوضوح كامل، ولكن فريقاً أخر يعتقد أن هذه الأمور نفسها مشكوك فيها. والتناقض البارز بهذا الشكل بين المذاهب الفلسفية سوف يغذى الشك عند الغالبية العظمى من البشر الذين لا يشتركون فى المناقشة، وإنما ينظرون إليها من الخارج فحسب. لكى يتغلب الإنسان على هذا الضعف العقلى Debilitas rationis يحتاج إلى عون إلهى، وهذا العون هو الذى يقدمه إليه الإيمان. إن القديس توما الأكوينى - شأنه شأن القديس أوغسطين والقديس أنسلم من قبل - يجعل عقل الفيلسوف المسيحى فى موضع وسط بين الإيمان الذى يرشد هذا الفيلسوف خطواته الأولى وبين المعرفة الكاملة التى ستجليها - فيما بعد - الرؤية السعيدة لله. وهو يعتقد - مثل أثناجوراس Athenogoras أن - الإنسان لا

يستطيع أن يدعى المعرفة الكاملة بالله مالم يكن على علاقة به. والإيمان هو الذى يأخذ بيد الإنسان ـ إن صح التعبير ـ ويضعه على الطريق الصحيح، ويرافقة إذا ما احتاج إلى عاصم يحميه من الزلل.

ليست هذه ـ كما سنرى ـ صورة مشرقة تماماً للنتائج التى يمكن أن يصل إليها العقل البشرى وحده فى مجال اللاهوت الطبيعى، ومع ذلك فهى صورة رسمها عقل من أعظم عقول الفلاسفة المسيحيين جميعاً، لماذا نتردد إذن فى أن نضع قدمنا على الطريق الذى تجمع كل الإشارات على توجيهنا إليه، ولاسيما إذا كان من الممكن أن نفعل ذلك دون أن نفقد القدرة على إدراك التمييزات الضرورية التى يتطلبها العقل والتى هى ثمرة سنوات من التفكير الشاق ..؟

إن الفلسفة الحقة إذا ما نظرنا إليها فى ذاتها لوجدنا أن حقيقتها كلها ترتد إلى معقوليتها ولا شى سوى معقوليتها: وهذا شئ لا جدال فيه، ولقد كان القديس انسلم، بل والقديس أوغسطين من قبله ـ أول من صرح به، غير أن تكوين مثل هذه الفلسفة الحقة لا يمكن فى الواقع أن يتم بدون عون من الوحى الذى يعمل كمساعد أخلاقى ضرورى للعقل. وهذا ما يؤكده أيضاً الفلاسفة المسيحيون وما أكده منذ قليل القديس توما الأكوينى نفسه. ولو افترضنا أن القديس توما كان على حق فسوف تكتسب الفلسفة المسيحية معنى إيجابياً، صحيح أننا نستطيع أن نقول ـ إذا تحدثنا عن الفلسفة بطريقة مجردة ـ إن الفلسفة لا دين لها، لكننا قد نتساءل من ناحية أخرى ألا يهم أن يكون للفلاسفة دين معين..؟ أم أن ذلك لا أهمية له؟ وربما تساءلنا ـ بصفة خاصة ـ ألا يهم تاريخ الفلسفة بما هو كذلك أن يعرف أن هناك فلاسفة كانوا مسيحيين؟ أم أن تاريخ الفلسفة لا يكترث بوجود فلاسفة ـ رغم النسيج العقلى لمذاهبهم ـ لا نستطيع حتى اليوم أن نشير على وجه التحديد إلى الأثر الذى يمارسة إيمانهم على طريقة تفكيرهم.

إن وجود هؤلاء الفلاسفة لم يعد مستحيلاً ولا متناقضاً، ومن ثم فإن علينا أن نسلم ـ مؤقتاً ـ بأن القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس توما الأكوينى كانوا على دراية تامة بما يفعلون، وأنهم حين تحدثوا عما يدين به العقل للوحى فإنه

كانت فى أذهانهم تلك الذكرى القوية لغبشة الإيمان (التى هى أشبه ما تكون بالنقطة التى يلتقى عندها شعاعان متقاطعان) التى تفسح طريقاً بداخلها لشفافية العقل، بل إن علينا أن نذهب أبعد من ذلك فنتساءل عما إذا لم يكونوا فى بعض الأحيان أكثر أصالة مما كانوا يعتقدون فى أنفسهم، وعما إذا لم تكن لديهم الجرأة على التجديد - وربما كانت جرأة لاشعورية - فى تلك اللحظات التى لم يعتقدوا فى أنفسهم سوى أنهم أتباع مخلصون لأفلاطون وأرسطو؟ على ذلك فإن الكشف من الناحية التاريخية عن أثر الوحى المسيحى فى تطور الميتافيزيقا إنما يعنى البرهنة تجريبياً - إن صح التعبير - على حقيقة الفلسفة المسيحية، وهذه مهمة جسيمة وهى مهمة محفوفة بكثير من المخاطر، ومليئة بالعديد من الفخاخ ومن ذا الذى يستطيع أن يشك فى ذلك ...؟! ولكن من الممكن أن نشرع فى المخاطرة حتى ولو لم يكن لدينا أمل كبير فى إنجازها بتمامها، لأننا نهدف قبل كل شئ - إلى أن نعرض على القارئ وصفاً موجزاً فحسب.

SS

الفصل الثالث

الوجـود وضـرورتة

تلخيص :

(١) كوندرسيه ـ العدو اللدود للعصور الوسطى يعترف بفضلها فى إضفاء الدقة على الأفكار الميتافيزيقية (٢) حجز الزاوية فى الميتافيزيقا هى فكرة الوجود الضرورى أو الله (٣) كوندرسيه يستخدم تعبير الوجود الأسمى للدلالة على الله (٤) ذلك يعنى أن الاسم المناسب لله هو الوجود، لكنه وجود فريد لا ينطبق ـ بنفس المعنى ـ على أى وجود أخر. (٥) معنى ذلك أن الله واحد لا شريك له: فهل هذه الوحدانية مستمدة من اليونان ...؟ (٦) فكرة التوحيد لم يعرفها اليونانيون لأنهم كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة: زينوفون ـ أمباذقليس ـ فيلولاوس بلوتارك ... إلخ. (٧) حتى أفلاطون الذى أمد الفكر المسيحى بعناصر هامة كان يؤمن هو الآخر بتعدد الآلهة (٨) وبالتالى فإن التقريب بين الله المسيحى والصانع الأفلاطونى فى تقريب خاطئ (٩) ونفس الشئ يقال عن أرسطو وهذا واضح من أحداث حياته فهو يوصى بأن توضع أيقونة لأمه فى معبد الإله ديمتر، وبأن يشيد تمثالان لزيوس وأثينا إلهة الحكمة (١٠) لا يعنى ذلك أن أرسطو لم يؤثر فى تكوين الفكرة الفلسفية عن الله المسيحى (١١) مقارنة بين إله أرسطو والإله المسيحى: الإله الأرسطى هو المحرك الذى لا يتحرك ... إلخ، لكنه وليس واحداً دائماً فهناك ٤٩ محركاً أو ٥٥ محركاً كلها مفارقة لا تتحرك (١٢) خاصية الإله المسيحى الوحدانية التى تلخصها آية: «اسمع يا إسرائيل ... (١٣) يمكن لهذه الفكرة أن تفهم أفضل إذا ربطنا بين وحدانية الله وطبيعته. (١٤) لم يكن لدى اليونان فكرة واضحة عن طبيعة الله ولهذا آمنوا بتعدد

الآلهة ـ فكيف تصوروا ما هية الله ...؟ (١٥) فكرة أفلاطون عن تناسب الألوهية مع الوجود (١٦) الوجود الكلى فى محاورة السوفسطائى ليس هو الله (١٧) هناك اختلافات أساسة بين الله الأفلاطونى والله المسيحى، فعند أفلاطون هناك درجات من الألوهية أما فى المسيحية فليس ثمه سوى الله الذى لا شريك له. كما أن الموجودات لا يمكن أن تكون على درجة كبيرة أو صغيرة من الألوهية. (١٨) الفارق الجذرى أن أفلاطون لم يطلق كلمة الوجود على الله وحده. (١٩) الإله الصانع حتى لو كان هو الخير فهو ليس الوجود والألوهية منتشرة فى موجودات كثيرة. (٢٠) نفس المشكلة نجدها عند أرسطو فشراحه يذهبون إلى أنه تحدث عن إله شبيه بالإله المسيحى ـ ما هية حقيقية عليا تجاوز الطبيعة هى التى وجدها القديس توما فى مذهب أرسطو (٢١) على الرغم من أرسطو قطع شوطاً بعيداً فى الطريق الصحيح لإدراك الله إلا أنه لم يكمله بسبب إيمانه بتعدد الآلهة (٢٢) الضرورى عند أرسطو دائماً جمع، أما عند المسيحيين فهو مفرد (٢٣) كلمة الوجود تدل على ما هيه الله، وذلك يعنى أن الماهية والوجود متحدثان فى الله، وهى فكرة جاء بها سفر الخروج. (٢٤) هذه الفكرة يرددها فلاسفة المسيحية جميعاً (٢٥) الصفتان الأساسيتان لهذا الوجود هما الكمال واللاتناهى وكل صفة تتضمن الأخرى. (٢٦) الصفة الأولى تعنى أنه مكتفٍ بذاته لا يحتاج إلى شئ من الخارج، وكذلك بالنسبة لما هو داخل ذاته (٢٧) أولوية الخير فى الفكر الأفلاطونى وأولوية الوجود فى الفكر المسيحى (٢٨) الله كامل لأنه موجود وليس العكس (٢٩) الله ساكن وهو جوهر محيط بذاته ومعنى ذلك أنه لا متناه (٣٠) فكرة الكمال تتضمن فكرة اللاتناهى. فكمال الله يستبعد جميع الحدود، أعنى أنه يؤدى إلى لا تناه إيجابى. (٣١) تصوراتنا البشرية المتناهيه لا تصلح فى تصور الله اللامتناهى. (٣٢) اللامتناهى هو إحدى الخصائص الأولى لله المسيحى. (٣٣) دنز سكوت يرى أن البرهنة على وجود كائن لامتناهى هى نفسها البرهنة على وجود الله. (٣٤) اللا متناهى عند أرسطو هو ما يقع خارجة، شئ أما اللامتناهى عند القديس توما فهو ما لايقع خارجه شئ، (٣٥) الدليل الأنطولوجى على وجود الله يعتمد على مبدأ التناقض: من التناقض أن نفكر

فى الله ونقول عنه إنه غير موجود فى وقت واحد (٣٦) طالما أن لدينا فكرة عن الله فذلك دليل على أنه موجود، فالوجود الضرورى ينعكس فى كل فكرة نكونها. (٣٧) ميتافيزيقا الإشراق عند القديس بونافنتير تعنى إشراق الوجود الإلهى على فكرنا (٣٨) مكتشفات القديس أنسلم لا تزال خصبة عند ديكارت ومالبرانش (٣٩) الفلسفة المسيحية إذن تؤكد الأولوية الميتافيزيقية للوجود، وتوحد بين الماهية والوجود فى الله. (٤٠) الفلاسفة المسيحيون يشقون طريقين للبرهنة على وجود الله: الطريق الأول الوضوح العقلى لفكرة الله التى تعنى أن الوجود الحقيقى لابد أن يقابل وجود فعلى. (٤١) الطريق الثانى يبدأ من فكرة فى النفس البشرية نحو وجودها يعنى أن هناك كائناً هو الذى وضعها. (٤٢) هناك طريق ثالث هو المنهج التوماوى الذى سيظهر فيما بعد.

SS

الوجود وضرورته

لو سألنا القارئ: من هو أقسى نقاد العصور الوسطى، وأشدهم عنفاً؟.. لاتجه ذهننا فى الحال إلى الفيلسوف الفرنسى كوندرسيه J.A. cindorcet [1] (١٧٤٣–١٧٩٤). ومع ذلك فإن هذا العدو اللدود للقساوسة كان على استعداد تام للتسليم بأن جهودهم فى ميدان الفلسفة لم تكن تخلو تماماً من كل قيمة، وهو فى كتابه «عرض تاريخى لتقديم العقل البشرى» يكتب عن الفترة السابعة ـ وهى فترة العصور الوسطى ـ بألفاظ يتضح منها فى الحال أنها صادرة من رجل يكن كراهية شديدة لجميع الأديان. ومع ذلك يقول: «نحن مدينون لهؤلاء الاسكولائيين بالشئ الكثير حول دقة أفكارنا عن الوجود الأسمى وصفاته. وعن التفرقة بين السبب الأول والكون الذى نفترض أنه يحكمه ويسيطر عليه. وعن التفرقة بين الروح والمادة. والمعانى المختلفة لكلمة «الحرية». وعن فكرة «الخلق». وعن التفرقة بين العمليات المختلفة للروح، وعن تصنيف أفكار الذهن عن الأشياء الواقعية وخواصها». ويعترف كوندرسيه بأن هؤلاء الاسكولائيين أضافوا دقة جديدة لجميع الأفكار الجوهرية فى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة ـ وتلك شهادة كريمة يمكن تطويرها بسهولة حتى تصبح دفاعاً عنهم. ومهما يكن من شئ فإن علينا الآن أن نتجه إلى دراسة فكرة الله فى الفكر المسيحى؛ فهى حجر الزاوية فى كل ميتافزيقا.

---

(١) جان أنطوان كوندرسيه (١٧٧٣– ١٧٩٤) فليسوف فرنسى وأحد الموسوعيين، كما كان عالم اقتصاد وعضواً بأكاديمية العلوم بباريس. وهو يشتهر بحملاته العنيفة على حضارة العصر الوسيط، أشهر مؤلفاته «عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى» عدد فيه عشر فترات مر بها المجتمع البشرى تبدأ من الصيد، فالرعى، فالزراعة.. الخ. لعب دوراً سياسياً هاماً أثناء الثورة الفرنسية، بوصفة عضواً بارزاً فى حزب الجيروند. لاحقه اليعاقبة عام ١٧٩٣، فتوارى عن الأنظار تسعة أشهر حتى إذا اعتقلوه تجرع السم فمات. [المترجم].

من المؤكد أن كوندرسيه حين استخدم تعبير الوجود الأسمى - وهو ليس تعبيراً دقيقاً تماماً - فإنه لم يفعل شيئاً سوى أنه استخدم لغة العصر الذى عاش فيه. لكن هذا العصر قد تعلم أن يكثف فى كلمتين اثنتين نتائج الجهود العلمانية للتأمل فى تعاليم المسيحية، فالحديث عن «الوجود الأسمى» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يعنى أولاً وقبل كل شئ الاعتراف بأنه لا يوجد سوى وجود واحد يستحق بالفعل اسم الله، ويعنى - ثانياً - أن الاسم المناسب الخاص لهذا الإله هو: الوجود وهو اسم يمكن أن ينطبق على هذا الوجود الفريد بمعنى خاص بحيث لا يمكن أن ينطبق بهذا المعنى على أى وجود آخر. ويمكننا الآن أن نطرح على أنفسنا هذا السؤال. هل نستطيع بالفعل أن نقول إن المفكرين المسيحيين قد استمدوا مذهبهم هذا فى التوحيد Monotheism من التراث الهلينى؟.

ليس من اليسير على الإطلاق أن نقول على وجه الدقة إلى أى مدى سار اليونانيون فى هذا الاتجاه، ولم يكن المؤرخون الذين حاولوا تقرير ذلك على اتفاق باستمرار على رأى واحد بعينه. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نلاحظ - بادىء ذى بدأ - أن مذهب التوحيد قد حظى بموافقة تامه فى العالم، وأنه سرعان ما أصبح يشغل مكاناً مركزياً بوصفه مبدأ جميع المبادىء. وتلك نتيجة منطقية لفكرة التوحيد نفسها إذ لو كان هناك إله واحد فحسب، فإن كل شئ آخر لابد أن يشير إليه بطريقة مطلقة، ولابد أن يرجع إليه كل شئ آخر وهو من ثم يشغل مركزاً رئيسياً فى تفسير العالم. ونحن لا نعرف مذهباً من مذاهب الفلسفة اليونانية احتفظ باسم الله ليطلقه على ذلك الوجود الفريد؛ ويجعل نظام الكون كله يدور حول هذه الفكرة، ولذلك فليس من المحتمل بطريقة قبلية a priori أن يكون الفكر النظرى الهيلينى قد نجح فى إدراك هذا المبدأ الوحيد الأساسى دون أن يلعب هذا الدور المركزى فى تفكيرهم. علينا الآن أن ننظر فيما إذا كانت وقائع التاريخ تؤيد هذا الزعم.

لئن كان الشعراء والمفكرون قد شنوا بنجاح حرباً ضد النزعة التشبيهية Anthropomorphism (أو التى تخلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان)(١)، التى كانت سائدة فى اللاهوت الطبيعى، فإنهم لم ينجحوا قط فى

---

(١) كلمة يونانية مؤلفة من مقطعين Anthropo بشرى- إنسان Morphos شكل أو هيئة فهى اختفاء الشكل أو الهيئة البشرية على الله أو ظواهر الطبيعة [المترجم].

التخلص تماماً من مذهب الشرك أو تعدد الآلهة Polytheism - بل لم يحلموا بالتخلص منه.. لقد نشر «زينوفون بوجود إله عظيم، لكن ذلك لا يعني سوى أنه إله أسمى من الآلهة والبشر، ولم يذهب إمباذقليس Empedocles ولا فيلولاوس Philo-laus أبعد من ذلك، ونحن نعلم أن تعدد الآلهة كان واحداً من المعتقدات التي يؤمن بها بلو تارك Plutarch. ولم يرتفع الفكر اليوناني - فيما يبدو - عن ذلك على الإطلاق فقد فشل في التخلص من تعدد الآلهة حتى في اللاهوت الطبيعي عند أفلاطون وأرسطو.

ولو أننا تأملنا قليلاً المشكلة التي نحن بصددها دون أن نخلط بينها وبين مشكلات أخرى تشبهها قليلاً أو كثيراً فإن الجواب لا يمكن أن يحمل أدنى شك في ذلك: لقد أمدت نظرية أفلاطون - بلا جدال - الفكر النظري المسيحي بالكثير من العناصر الهامة. ولاسيما مثال الخير على نحو ما وصفه، أفلاطون في «الجمهورية» التي ساعدت فيما بعد على توضيح الفكرة الفلسفية عن الله المسيحي. لكننا معنيون هنا بمشكلة أخرى مختلفة هي:

ما الذي كان يعتقده أفلاطون في الله..؟ وهل كان يؤمن بتعدد الآلهة أم لا؟ إننا نجد أن فكرة الله عنده لا تقابل على الإطلاق نوع الوجود الكامل الأسمى، وهذا هو السبب في أن الألوهية عنده خاصية يمكن أن تطلق على فئة من الموجودات المتعددة، وربما تطلق على جميع الموجودات أياً كان نوعها. ومحاورة (طيماوس Timaeus ٢٨ - جـ) تمثل مجهوداً للارتفاع إلى فكرة الله الذي سيكون سبباً وعلة للعالم. ولكن هذا الإله نفسه مهما كان عظيماً فإن له منافسين أو أقراناً في الترتيب العقلي للمثل Ideas. ويمكن - فضلاً - عن ذلك أن نقارن بينه وبين جميع أعضاء الآلهة الأفلاطونيين، فهو لا يستبعد آلهة الأفلاك التي صنعها (طيماوس ٤١ - أ - جـ) ولا حتى الطابع الإلهي للعالم الذي شكله[١].

---

(١) يذكر أفلاطون في هذه المحاورة ست سلالات إلهية: «يدورون علناً في تلك السماء» على حد تعبيره. ثم يذكر الصانع الذي هو «مبدعها وأبوها»، لكن علو الصانع وعظمته لا يلغي الشرك [المترجم].

إن أول اله بين الآلهة ليس إلا واحداً منهم. وإذ كان الصانع Demiurge فى محاورة طيماوس ـ بسبب هذه الأولوية ـ قد قيل عنه انه: «يشبه تقريباً الله المسيحى». فلابد لنا أن نقول فى الحال إنه ينبغى ألا يسمح هنا بهذه التلميحات والفروق الدقيقة فى التعبير: فإما أن يكون الله عند أفلاطون إلهاً واحداً، أو أن يكون هناك كثرة من الآلهة، ذلك لأن الإله الذى «يشبه تقريباً» الله المسيحى، ليس هو الله المسيحى على الإطلاق.

وتلك هى الحال نفسها إذا ما يممنا شطر أرسطو، ولو بدا هذا القول غريباً فما ذاك إلا لسبب واحد فحسب هو أن المسيحية غزت تاريخ الفلسفة فى نفس الوقت الذى غزت فيه أيضاً الفلسفة ذاتها. ومهما يكن من شئ فإن الإشارة إلى بعض الأحداث فى حياة أرسطو لابد أن تجذب انتباهنا وتركزه على هذا الجانب من فلسفته. فالرجل الذى ينص فى وصيته على أن توضع صورة لأمه فى معبد الإلهة ديمتر Demeter (١) كما يوصى أن يشيد فى استاجيرا Stagira ـ مسقط رأسه ـ تمثالان من الرخام أحدهما لزيوس Zeus والآخر لأثينا Athene(٢) وفاء لنذر كان قد نذره للآلهة ـ مثل هذا الرجل لم يخرج قيد أنملة عن التراث اليونانى الذى يؤمن بتعدد الآلهة. وعلينا أن نلاحظ جيداً أننا هنا كذلك لا نستهدف التشكيك ولو للحظة واحدة فى الإسهام الأرسطى الذى لايشك فيه فى الفكرة الفلسفية عن الله المسيحى، بل إن ما يدهش حقاً هو العكس على الرغم من أنه سار شوطاً بعيدا على الطريق الصحيح، فإنه فشل فى متابعة السير حتى نهاية الطريق؛ فهناك واقعة مؤكدة هى: أنه توقف فى منتصف الطريق

عندما نتحدث عن إله أرسطو بهدف المقارنة بينه وبين الإله المسيحى فإننا نعنى بالطبع فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذى لا يتحرك، والمفارق، والفعل الخالص، وفكر الفكر، الذى وصفه فى نص مشهور فى كتاب «الطبيعة» (Physics. VIII6).

---

(١) إلهة الخصب والتناسل فى الميثولوجيا اليونانية كانت تمثله الأرض، وهى الإلهة سيرس عند الرومان. [المترجم].

(٢) إلهة الحكمة فى الميثولوجيا اليونانية. وهى منيرفا عند الرومان. [المترجم].

وسوف نتحدث فيما بعد عن كيفية تناول هذا النص وتفسيره؛ لكننا نود الآن أن نذكر أن المحرك الأول الذى لا يتحرك هو أبعد ما يكون عن أن يشغل فى عالم أرسطو المكان الفريد الذى يشغلة إله الكتاب المقدس فى العالم اليهودى المسيحى. وإذا ما نظرنا إلى مشكلة سبب الحركة فى كتابه (الميتافيزيقا الكتاب الثانى عشر ٧-٨) لوجدنا أن أرسطو يبدأ بإلقاء نظرة سريعة على النتائج السابقة التى انتهى إليها فى كتاب «الطبيعة» ويقول: «يتضح إذن مما سبق أن ذكرناه أن هناك جوهراً أبدياً وساكناً لا يتحرك، ومفارقاً لعالم الأشياء المحسوسة. ولقد بينا كذلك أن مثل هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عظم Magnitude وإنما هو بغير أجزاء ولا يقبل القسمة ... لكن من الواضح كذلك أنه لاينفعل ولا يطرأ عليه أى تغير، مادامت جميع الأنواع الأخرى من التغير تصبح مستحيلة بدون التغير فى المكان. وعلى هذا النحو يتضح لماذا كان لهذا المحرك الأول مثل هذه الصفات...» حسناً، وما الذى يمكن أن تطلبه أكثر من ذلك؟ جوهر لا مادى، مفارق أزلى، لا يتغير - أليس ذلك هو بالضبط الله فى الديانه المسيحية..؟ ربما - لكن علينا أن نواصل القراءة فتقرأ العبارة الآتية: «علينا ألا نتجاهل مشكلة ما إذا كان علينا أن نفترض وجود جوهر واحد أو أكثر من جوهر واحد، وإذا كنا سنفترض وجود أكثر من جوهر، فما عددها.؟ ثم يفرق فى الحال فى الحسابات الفلكية لكى يحدد ما إذا كان ينبغى علينا ألا نوافق على ٤٩ محرك تندرج تحت المحرك الأول، أو ٥٥ محرك أخر، كلها مفارقة وأبدية، ساكنة لا تتحرك. وهكذا نجد أنه على الرغم من أن المحرك الأول الذى لا يتحرك - هو وحده الأول فإنه ليس هو وحده الذى لا يتحرك - أعنى ليس وحده إلهاً. وحيثما كان هناك إلهان أمكن أن يكون هناك دليل كاف للبرهنة على أنه: «برغم سمو الفكرة الأولى فإن عقل الفيلسوف (المقصود أرسطو) كان لايزال مشبعاً بعمق بتعدد الآلهة». وباختصار فإن الفكر اليونانى حتى عند أعظم ممثليه لم يبلغ تلك الحقيقة الجوهرية التى تقدمها فى الحال وبلا ظل من برهان كلمات الكتاب المقدس: «اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا إله واحد»[1].

---

(١) سفر التثنية الإصحاح السادس - آية ٤. [المترجم].

وربما لم يكن لهذه الكلمات على نفوس الذين وجهت إليهم ذلك المعنى الواضح الكامل الذى تبدو عليه اليوم أمام الفيلسوف المسيحى، فمن الجائز ألا يكون اليهود قد وصلوا إلى الإدراك الواضح لحقيقة التوحيد العميقة إلا تدريجياً، لكن ليس ثمة شك فى أنه إذا كان سير الفكر اليهودى فى هذا الموضوع بطيئاً فإنه لم يكتمل إلا بعد أن أصبحت المسيحية وريثة للكتاب المقدس.

لقد أجاب يسوع فى الحال لذلك الذى كان يسأله عن الوصية التى يمكن اعتبارها أعظم الوصايا جميعاً ـ أجابه بالتأكيد الأساسى الذى ذكره الكتاب المقدس عن التوحيد كما لو كان كل شئ يتعلق بهذه القضية: «إن أول كل الوصايا هى: اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد»[1].

ولقد أصبح الآن الإيمان بإله واحد عند المسيحيين Credo in unum Deum هو البند الأول فى إيمانهم وهو يبدو فى نفس الوقت كما لو كان الحقيقة العقلية التى لا ترد ولا تنقض؛ فلو كان هناك إله واحد، فهو ذلك الإله الذى سيصبح مسلمة واضحة بذاتها بعد القرن السابع عشر، ولن يرهق أحد نفسه بعد ذلك فى البرهنة عليه.

ومهما يكن من شئ فإن اليونانيين لم يكن لهم به علم، فى حين أن «الآباء» لم يكفوا قط عن إثباته بوصفه الاعتقاد الأساسى؛ لأن الله نفسه قال به. وهو فى نفس الوقت إحدى الحقائق العقلية ـ بل أهمها جميعاً ـ التى لم تشق طريقها إلى الفلسفة بواسطة العقل. وسوف نفهم طبيعة هذه الظاهرة ـ التى كان لها أثر حاسم فى تطور الفكر الفلسفى ـ فهماً أفضل لو أننا ربطنا مشكلة وحدانية الله بمشكلة طبيعته.

والمشكلتان بالطبع مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، وإذا كان فلاسفة اليونان لم يكونوا قط على يقين من عدد الآلهة الموجودة، فالسبب هو على وجه الدقة أنه كانت تعوزهم تلك الفكرة الواضحة عن الله التى تجعل من المستحيل التسليم بأكثر من إله واحد. ولقد تخلص العظماء من هؤلاء الفلاسفة بمجهود رائع من كل ما كان مادياً فى عقيدة الشرك أو تعدد الآلهة عند اليونان، بل تراهم يرتبون الآلهة فى نظام

(١) إنجيل مرقص ـ الإصحاح الثانى عشر ـ آية ٢٨ : ٢٩. [المترجم].

تصاعدى، ويجعلون آلهة الخرافات تابعة لآلهة الميتافيزيقا، ثم يدرجون هذه الأخيرة بدورها تحت إله أسمى. لكن لماذا فشلوا مع كل ما فعلوه - وهو كثير - فى أن يفردوا لهذا الإله السامى ألوهية خاصة به كاملة وتامة.؟ ينبغى علينا أن نبحث عن إجابة لهذا السؤال فى التصور الذى شكلوه عن ماهية الله.

من المؤكد أن تفسير اللاهوت الطبيعى عند أفلاطون لماهية الله، يبرز مشكلات صعبة، رغم ما يذهب إليه فلاسفة هيلينستيون ممتازون حين يؤكدون بقوة أن الأفلاطونية قد توصلت إلى فكرة الله بطريقة لا يمكن أن نميزها عملياً عن فكرة الله فى الديانه المسيحية. ويذهب المدافعون عن هذه القضية إلى أن الفكرة الحقيقية عند أفلاطون هى أن: «درجة الألوهية تتناسب مع درجة الوجود» فالعظيم فى جانب الألوهية عظيم فى جانب الوجود، والعظيم إلى أقصى حد من حيث الوجود: «هو الوجود الكلى أو الوجود كله» فكيف يمكن بعد ذلك أن ننكر أن الوجود الكلى عند أفلاطون هو الله، وأن هذا الإله هو نفسه الذى سيقول عنه فينيلون Fénélon فى بحثه «دراسة لوجود الله» (٢، ٥٢) إنه يجمع فى ذاته بين: «تمام الوجود وشموله»، وهو الذى سيقول عنه «مالبرانش» فى كتابه: «بحث عن الحقيقة» (٢,٤) إن فكرته هى «فكرة الوجود بصفة عامة: الوجود بلا قيد ولا شرط ولا حد، والوجود اللامتناهى»..؟.

علينا هنا أن نكون على حذر فنحن أمام تشابه حرفى فى النصوص إذا ما قارنا بينهما، لكنه تشابه مضلل تماماً، لأن الوجود الكلى فى محاورة السوفسطائى Sophist لأفلاطون (هـ، ٢٤٨) هو بغير شك شمول الوجود بمقدار ما يكون معقولاً وبالتالى حقيقياً، لكن ما يعنيه ذلك بالفعل هو رفض متابعة بارمنيدس الإيلى فى محاولته إنكار حقيقة الحركة والصيرورة والحياة، وبهذا المعنى فإن من الصواب أن نقول إن أفلاطون أضفى على الوجوُد - وفقاً لدرجته فى الوجود - درجة معينة من المعقولية، وكذلك درجة معينة من الواقعية الحقيقية. لكن أفلاطون قبل كل شئ لم يقل إن «وجوده الكلى» هو الله.

وحتى إذا افترضنا أن هذا الوجود الكلى الذى يتحدث عنه أفلاطون يتحد مع الله

فى هويه واحدة ـ رغم صمت أفلاطون بصدد تلك النقطة ـ فإن كل ما يمكن للمرء أن يستخلصه من هذه الصيغة هو أن الإله الأفلاطونى يجمع فى ذاته الشمول الإلهى، كما أنه يجمع فى ذاته شمول الوجود أيضاً. ويكفى أن ندنو من هاتين الفكرتين ونقارن بينهما حتى يتضح لنا مدى عمق الاختلاف الكامن وراء الصيغ الشائعة ومدى الفارق بين هاتين الفكرتين. فعند أفلاطون: «تتناسب درجة الألوهية مع درجة الوجود»؛ أما عند الرجل المسيحى فليس ثمة درجات أو مراتب فى الألوهية: فالله هو وحده الإله.

ونحن نجد عند أفلاطون من ناحية أخرى أن: «ما هو عظيم فى الوجود، عظيم فى الألوهية» لكن ذلك عند الرجل المسيحى لا يكون إلا على سبيل المجاز، فالموجودات لا يمكن أن تكون على درجة كبيرة أو قليلة من الألوهية. وإذا توخينا الدقة قلنا أنه لا يوجد سوى إله واحد فحسب هو الوجود Being ثم توجد بعد ذلك موجودات كثيرة ليست هى الله.

والفارق الجذرى بين التراث الأفلاطونى والتراث المسيحى يكمن فى القول بأننا لا نجد عند أفلاطون معنى خاصاً لكلمة «الوجود» يطلق على الله وحده. وهذا هو السبب فى أن إلهه لا يمتلك الألوهية إلا من حيث الدرجة العليا أو القصوى فحسب، وليست الألوهية خاصية فريدة لا تلحق إلا به، بل حيثما كان هناك وجود كانت هناك ألوهية، فليس ثمة وجود واحد يستحوذ على فكرة الألوهية بتمامها وكمالها.

وها هنا نجد السبب الجذرى للمشكلات التى اصطدم بها مفسرو أفلاطون جميعاً ـ ممن حاولوا أن يقربوا بين تصوره للألوهية وتصور الله فى المسيحية: ولقد بذلت جهود ضائعة كثيرة فى هذه المحاولة، فتراهم أحياناً يوحدون بين الصانع Demiurge الذى تحدث عنه أفلاطون فى محاورة «طيماوس»، وبين فكرة الخير التى تحدث عنها فى محاورة «الجمهورية». والنتيجة الوحيدة لذلك هى ألا يصبح الصانع الوجود، بل الخير، وحتى هذه الفكرة لم يقل بها أفلاطون صراحة على الإطلاق. ونراهم أحيانا أخرى ينسبون المجموع الكلى للألوهية إلى وجود واحد، وهو وجود لا نجده كذلك عند أفلاطون. ونحن لا نعرف ـ فضلاً عن ذلك ـ ما الذى نقوله فى هذه الألوهية المنتشرة التى تقوم فى الموجودات فى كل مكان ـ ولاسيما فى عالم المثل، كما لو كانت الآلهة ـ وفقاً لهذه النظرية ـ هى شئ آخر غير ما هو أعظم ألوهية.

وهناك صعوبة من هذا النوع نفسه تنتظر شرح أرسطو، وهذه الصعوبة ينبغى

علينا أن نتدبرها هى الأخرى: فهل نجحت المحاولات التى بذلت فى هذا الصدد لإيجاد مكان بين المراتب التى يشغلها تعدد الآلهة عند اليونان لهذا الوجود الفريد، أعنى الله المسيحى..؟.

ومن المؤكد أن هناك قوماً لا تعوزهم النصوص التى يتقدمون بها وهم يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب: ألم يتحدث أرسطو عن ماهية حقيقية بطريقة مطلقة، تعلو نظام الأشياء وتجاوزها، وتقع بالتالى فيما وراء الطبيعة، وإذن فماذا عساها أن تكون هذه الماهية العليا إن لم تكون هى الله نفسه...؟ ألسنا هنا نتعامل مع لاهوت طبيعى موضوعه الخاص كما يقول أرسطو نفسه: «الوجود بما هو وجود...؟ (الميتافيزيقا، ١، ١٠٠٣أ، ٣١) - الوجود على الأصالة (أ- ٢٩٩٤ ب ١٨) أو الجوهر الضرورى الذى هو فى حالة فعل دائم (١٠٧١,٨ب ١٩٠ و١٠٧٢ ب ١٠)..؟ وهذا الإله - كما يقول الشراح - هو الذى سيتعرف عليه القديس توما الأكوينى بسهولة فى الصيغ الأرسطية دون أن يضطر إلى تعديلها على الإطلاق.

والواقع أن هذه الصيغ لو لم تكن تتضمن إشاره إلى الله فى الديانه المسيحية لما كان فى استطاعه القديس توما أن يجده فيها على الإطلاق. وقد يقول - بمعنى ما من المعانى - إنه كان سيكون صعباً أمام أرسطو أن يذهب أبعد مما ذهب دون أن يصل إلى التصور الحقيقى لله. لكن ليس ثمة ما يبرر القول بأنه وصل إليه. إذ أن الحقيقة أن أرسطو فهم بوضوح أن الله من بين الموجودات جميعاً هو الموجود الذى يستحق اسم الوجود على الأصالة. غير أن مذهبه فى تعدد الآلهة منعه من أن يتصور الألوهية على أنها شئ أكثر من صفة تصف ثلة الموجودات. لكننا لا نستطيع أن نقول عنه - على نحو ما نستطيع أن نقول عن أفلاطون - إنه نظر إلى كل ما هو موجود على أنه إلهى. فقد احتفظ باسم الألوهية لنظام الضرورة والوجود الفعلى الخالص؛ لكن على الرغم من أن محركة الأول الذى لا يتحرك هو من بين جميع الموجودات الذى يصل إلى أعلى درجة من الألوهية وأعلى درجة من الوجود، فإنه يظل مع ذلك واحداً بين هذه «الموجودات بوصفها وجوداً» وليس فى استطاعتنا أن ننكر أن اللاهوت الطبيعى يدور حول عدد من الموجودات الإلهيه، وهذا فى حد ذاته

كاف للتفرقة بينه وبين اللاهوت الطبيعى المسيحى تفرقة جذرية، فالضرورى عنده هو باستمرار جمع، وهو عند المسيحيين باستمرار مفرد. لكن ينبغى ألا تقف طويلاً عند هذا الحد. فحتى لو كان من المسلم به - ضد جميع النصوص - أن الوجود بما هو وجود عند أرسطو هو الوجود الفريد، فسوف يظل أيضاً، أن هذا الوجود ليس شيئا آخر سوى الفعل الخالص للفكر الذى يفكر فى نفسه. ولهذا السبب فإن صفات الله عند أرسطو قاصرة على شكل خاص من صفات الفكر. إن الاسم الأول لله - فى نظرية أرسطو - هو الفكر. والوجود الخالص يرد إلى الفكر الخالص. أما الاسم الأول لله - فى النظرية المسيحية - فهو الوجود وهذا هو السبب فى أننا لانستطيع أن نرفض أن ننسب إلى الوجود: الفكر والإرادة والقوة، وهو أيضاً السبب فى أن صفات الله المسيحى تفوق صفات إله أرسطو من جميع الجوانب؛ إذ لا يمكن لرجل يوصى بتشييد تماثيل «لزيوس» و«ديمتر» أن يرتفع إلى التصور المسيحى للوجود[1].

كم يبدو منهج الوحى فى الكتاب المقدس صحيحاً مستقيماً، وكم يبدو أخاذاً فى نتائجة إذا ما قارنّاه بهذه التحسسات الأولى للفكر البشرى...!.

إن «موسى» حين نودى من جانب الطور ليخلص بنى إسرائيل أراد أن يعرف من هو «الله» فاتجة إليه يسأله عن اسمه وجاءه الجواب مباشراً: «أنا أكون ما أكون Ego Sum qui Sum هكذا تقول لبنى إسرائيل أهية أرسلنى إليكم». (سفر الخروج - الإصحاح الثالث آية ١٤): لا كلمة، ولا إشارة ميتافيزيقية، وإنما الله يتحدث: والسبب واضح ومفهوم، إن سفر الخروج يرسى الأساس الذى ستقوم عليه من الآن فصاعداً الفلسفة المسيحية بأكملها، وسوف نعرف منذ هذه اللحظة - وإلى الأبد - أن الاسم الخاص بالله هو الوجود. وكما يقول القديس إفريم St. Ephrem ويرددها من

(١) تكتب هذه الكلمةعادة بحروف مميزة فلابد أن يكون واضحاً باستمرار انها تعنى الوجود الاسمى أو الله: فى وصيته التى نشرها ييجر فى كتابه «ارسطو: أسس تاريخ تطورة» ص ٣٢٢-٣٢٣ اوصى أن يهدى تمثال اخر إلى الإلهة ديمتر وأن يقام تمثالان بالحجم الطبيعى للإله زيوس Zews والإلهه اثينا [المترجم].

SS

بعده القديس بونافنتير St. Bonaventure ـ أن هذا الاسم يعين ماهية الله ذاتها. حين نقول إن كلمة الوجود تدل على ماهية الله، وإنها لا تدل على أية ماهية أخرى سوى الله، فإن ذلك يعنى أن الماهية والوجود فكرتان متحدتان فى الله، وأنه فيه وحده تتحد الماهية مع الوجود، وهذا هو السبب فى أن القديس توما الأكوينى سوف يعلن ـ وهو يشير صراحة إلى هذا النص فى سفر الخروج ـ أنه بين جميع الاسماء المقدسة يوجد اسم واحد يخص الله تماماً وهو: ما هو موجود Qui est بالضبط لأن «ما هو موجود» لا يعنى شيئاً أكثر من الوجود ذاته. وفى المبدأ تكمن خصوبة ميتافيزيقية لا تنضب. ولن تكون الدراسات التى ستأتى بعد ذلك سوى استخلاص لنتائجة «فليس ثمة سوى إله واحد وهذا الإله هو الوجود، وهو حجر الزاوية فى الفلسفة المسيحية كلها، ولم يكن أفلاطون ولا حتى أرسطو هو الذى أرسى قواعده، بل كان موسى فى سفر الخروج».

وربما كان أقصر طريق لكى ندرك أهمية هذا المبدأ هو أن نقرأ الأسطر الأولى فى بحث دانزسكوت Duns scot «فى المبدأ الأول لجميع الأشياء» حيث يقول: «آه ياإلهى: عندما سألك موسى بوصفك أعظم الحكماء حقاً، بأى اسم ينبغى عليه أن يسميك لبنى إسرائيل، ولأنك تعرف تماماً ما الذى يمكن أن يتصور عنك العقل الفانى فكشفت له عن اسمك المبارك دائماً ـ وأجبته: «أهيه الذى أهيه» أنت إذن الوجود الحق: الوجود الشامل، غير أن ذلك أيضاً هو ما كنت أود أن أعرفه لو كان ذلك ممكنا، كن عوناً لى يا إلهى فى بحثى عن مثل هذه المعرفة للوجود الحق، فأنت الذى أستطيع أن أصل إليه بقوة عقلى الطبيعى ابتداء من ذلك الوجود الذى تعززه أنت نفسك لذاته». هذا نص بالغ الأهمية لأنه يحدد فى آن واحد: المنهج الحقيقى للفلسفة المسيحية، والحقيقة الأولى التى تشتق منها جميع الحقائق الأخرى. وحين طبق دانزسكوت:مبدأ القديس أوغسطين والقديس «أمن، لاتعقل» منذ بداية النظر الميتافيزيقى فقد جعل بذلك فعل الإيمان فى حقيقة الكلمة الإلهية. وهو يريد كما كان يريد القديس أثناجوارس Athenagoras ـ أن يتعلم عن الله وهو قريب منه. وليس ثمة فيلسوف يمكن أن يجعله وسيطاً بين العقل وبين السيد الأسمى وإنما

تبدأ الفلسفة بعد أن يتم فعل الإيمان. فمن يعتقد عن طريق الإيمان أن الله هو الوجود يستطيع أن يرى فى الحال عن طريق العقل أن الله لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الوجود الكلى الشامل، أعنى الوجود الحقيقى. وعلينا الآن أن نرى كيف يتضمن هذا المبدأ هذه النتائج.

حين يقول الله إنه الوجود، وحين يكون لهذا القول أى معنى أمام عقولنا، فإنه لا يمكن أن يعنى إلا شيئاً واحداً فحسب هو: أن الله هو الفعل الخالص للتواجد أو الوجود الفعلى. وهذا الفعل الخالص للوجود يستبعد - بطريقة قبلية - اللاوجود كله. كما أن اللاوجود يخلو تماماً من كل وجود، ومن كل شرط للوجود، فكذلك أيضا لايتأثر الوجود على الإطلاق باللاوجود بالفعل وبالقوة فى آن واحد، فى ذاته ومن وجهة نظرنا معاً. وعلى ذلك، فعلى الرغم من انه يحمل فى لغتنا نفس الاسم بوصفة أعظم تصوراتنا كلها وأكثرها عمومية وتجريداً، فإن فكرة الوجود تعنى شيئاً مختلفاً عن ذلك أتم الاختلاف. ربما لأن قدرتنا نفسها على تصور الوجود - وهذه نقطة سوف نعود إليها بعد قليل - لا تنفصل عن العلاقة الأنطولوجية التى تربطنا بالله. لكن ما ينبغى علينا أن نفكر فيه أيس هو الله بوصفة فكرة أو تصوراً ولا حتى بوصفة وجوداً مضمونه هو مضمون فكرة ما، لكنه الله الذى يقع فيما وراء الأشياء المحسوسة كلها، والذى يؤكد وراء جميع التحديدات التصورية بوصفة فعل الوجود المطلق فى حالة تحقق فعلى خالص. إن فكرتنا عن الله - وهى مماثلة ضعيفة لواقع حقيقى يعلو ويفيض عليها من جميع الجوانب - لا يمكن التعبير عنها إلا فى هذه القضية: الوجود هو الوجود، أى وضع مطلق لذلك الذى يحوى فى ذاته السبب الكافى لجميع الأشياء، ويقع فيما وراء جميع الأشياء. ولهذا فإننا نستطيع أن نقول إن الإيجابية المفرطة التى تحجب الوجود الإلهى عن أعيننا هى نفسها الضوء الذى ينير بقية الأشياء كلها.

والواقع أنه انطلاقاً من هذه النقطة فإن فكرنا التصورى سوف يدور حول البساطة الإلهية، وينظر إليها من زوايا متعددة؛ حتى يستطيع التعبير عن ثرائها الذى لا ينضب فى وجهات نظر كثيرة يكمل بعضها بعضاً. لكننا حين نريد أن نعبر

عن الله كما هو فى ذاته، فإننا لن نستطيع أن نفعل شيئاً سوى أن نكرر مع القديس أوغسطين، أن الاسم المقدس الذى أعلنه الله نفسه هو الوجود. وإذا كنا نريد أن نذهب خطوة أبعد من ذلك ففى استطاعتنا أن نبرز مضمون كلمة الوجود ونجعله صريحاً علنياً فى مجموعة من الأحكام التى لا يكون أى حكم منها كاف بذاته. ويبدو أن الفكر المسيحى قد واصل القيام بهذا العمل فسار فى طريقين متقاربين: أحدهما يقودنا إلى أن نؤكد الله بوصفه موجوداً «كاملاً»، بينما يؤدى بنا الطريق الآخر إلى أن نثبته بوصفة موجودا لا متناهياً. وهاتان الصفتان - الكمال واللاتناهى - يتضمن كل منهما الآخر بوصفهما جانبين متساويين فى الضرورة للوجود الذى يصفانه.

ولو أننا نظرنا إلى الوجود الخالص من الزواية الأولى لوجدناه مزوداً بكفاية مطلقة بفضل وجوده الفعلى ذاته. ولابد أن يكون من التناقض أن نقول إن ما هو بحكم تعريفه وجود يمكن أن يكتسب شيئاً أياً كان نوعه من الخارج، لأنه لا يمكن أن يكتسب إلا ما هو ناقص فى وجوده الفعلى مع أن وجوده الفعلى كامل، وهكذا فإن قولك إن الله هو الوجود مرادف لقولك إنه واجب الوجود بذاته Aseity.

وينبغى علينا أن تكون لدينا فكرة أكثر وضوحاً عن معنى هذا اللفظ الأخير؛ فهو يعنى أن الله من حيث الوجود يوجد بفضل ذاته، أو هو يوجد بذاته Per se بمعنى مطلق، أو قل إنه فى جانب الوجود يتمتع باستقلال تام وكامل لا فقط بالنسبه لما هو خارج: بل أيضاً بالنسبة لما هو داخل ذاته، ولما كان وجوده لا يشتق من أى وجود آخر غير ذاته فإنه كذلك لا يعتمد على أية ماهيةٌ داخلية يمكن أن تمتلك القدرة على إخراجه إلى حيز الوجود، فإذا كان ماهية Essentia فان ذلك يرجع إلى أن الكلمة نفسها تدل على الفعل الإيجابى الذى هو الوجود. كما لو أن الوجود esse يمكن أن ينتج لفظ المفعول الإيجابى Essens والذى اشتقت منه كلمة ماهية essentia. وحين قال القديس جيروم St. Jérome إن الله هو أصل ذاته، وهو سبب جوهره، فإنه لم يكن يعنى أن الله - كما يقول ديكارت - يضع نفسه فى الوجود - بطريقه ما - عن طريق قوته القادرة على كل شئ، فهى التى تسبب وجوده على نحو ما يحدث فى الظواهر حين تكون ظاهرة ما سبباً لظاهرة أخرى. وإنما كان يقصد أننا ينبغى علينا الا نبحث خارج الله عن سبب لوجوده، أنه سبب ذاته، وهذا الوجود الكامل لله، أو ضرورة الوجود هذه، تتضمن كما له المطلق بوصفها نتيجة مباشرة له.

ومادام الله فى الواقع هو الوجود بذاته Per se ومادام تصورنا لله يستبعد

اللاوجود كله استبعاداً مطلقاً. كما يستبعد كل تبعية يمكن أن تنتج عن اللاوجود، فإنه ينتج من ذلك أن الوجود بكامل معانيه لابد أن يتحقق فى الله تحققا كاملاً. وهكذا يصبح الله هو الوجود الخالص فى حالة تحققه وإنجازه الكامل، وهو ذلك الكائن الذى لا يمكن أن يضاف إليه شئ لا من الخارج ولا من الداخل؛ فضلا عن ذلك فإن كمال الله ليس مكتسباً وإنما هو كمال موجود إن صح التعبير - وهذا هو على وجه الدقة ما سوف يجعل الفلسفة المسيحية باستمرار متميزة عن الأفلاطونية على الرغم من كل الجهود التى تبذل للتوحيد بينهما. وحتى عندما نسلم بأن إله أفلاطون هو مثال الخير كما عرضه فى محاورة الجمهورية (٥٠٩ ب) فإن الحد الأعلى الذى يمكن بلوغه لابد أن يكون حداً معقولاً وهو منبع الوجود كله؛ لأنه منبع المعقولية كلها. ومن هنا فإن أولوية الخير كما تصورها الفكر اليونانى تلزمنا بأن تجعل الوجود تابعاً للخير، على حين أن أولوية الوجود فى الفكر المسيحى من ناحية أخرى - تحت إلهام سفر الخروج - تضطرنا إلى أن نجعل الخير تابعاً للوجود. وهكذا فإن كمال الله المسيحى هو كمال مناسب للوجود بما هو وجود: ذلك الكمال الذى يضع فيه الوجود نفسه بنفسه؛ ونحن لا نقول إنه موجود لأنه كامل، وإنما نقول العكس: إنه كامل لأنه موجود. إن هذا الفارق الدقيق جداً والذى قد لا يدرك فى البداية، هو مع ذلك فارق أساسى، فهو الذى يحمل فى طياته تلك النتائج المذهلة حين تستخرج فى النهاية من كمال الله ذاته تحرره التام من جميع الحدود وتستخرج أيضاً لاتناهية.

إن ما يوجد بذاته ولا يكون مخلوقاً يعرض نفسه أمام الفكر بوصفه ما لا يمكن أن يتحرك، وما يمكن أن يتحقق تماماً، فالوجود الإلهى هو بالضرورة أزلى، لأن الوجود هو ماهيته ذاتها، وهو لايمكن أن يتحرك بطريقة لاتقل عن ذلك ضرورة، طالما أنه لايمكن أن ينضاف إليه شئ أو يحذف منه شئ دون أن يدمر هذا الحذف أو تلك الإضافة ماهيته وكماله فى وقت واحد، ومن ثم فهو فى النهاية ساكن بوصفه جوهراً محيطاً حاضراً بذاته بطريقة كاملة، وفكرة الحادث event نفسها قد تكون بالنسبة له خالية تماما من المعنى. لكن بما أن الله كامل فى الوجود، فإنه ليس مجرد

تحقق أو إنجاز تام وإنما هو امتداد مطلق، أعنى لا متناه، وإذا ما تمسك المرء بأولوية الخير فإن فكرة الكمال تتضمن فكرة التحديد Limitation. وهذا هو السبب فى أن اليونانيين السابقين على العصر المسيحى لم يدركوا اللاتناهى على الإطلاق اللهم إلا بوصفه نقصاً. لكنا حين نؤكد ـ على العكس ـ أولوية الوجود فسوف يكون من الصواب أن نقول إن لاشئ يمكن أن يكون ناقصاً فى الوجود، وأنه بالتالى كامل. ولكننا لما كنا الآن لابد أن نتعامل مع كمال خاص بالوجود فإن متضمنات فكرة الخير تابعة لمتضمنات فكرة الوجود، ذلك لأن الخير ليس شيئاً سوى جانب واحد من جوانب الوجود. وكمال الوجود لايستدعى فحسب جميع التحققات الفعلية لكنه يستبعد كذلك جميع الحدود، أعنى أنه يؤدى بذلك إلى لا تناه إيجابى يرفض كل تعين.

إذا ما نظرنا إلى الوجود الخالص أو الوجود الإلهى هذه النظرة فإنه يفلت ـ أكثر من ذى قبل ـ من قبضة تصوراتنا، فليس ثمة فكرة واحدة بين أيدينا يمكن أن نحاول تطبيقها على الله دون أن تتحطم وتنهار، فكل تسمية تحديد، مع أن الله فوق كل تحديد، وهو من فوق كل تسمية بالغاً ما بلغ سموها. وبعبارة أخرى: فإن التعبير الملائم لله لابد أن يكون هو الله نفسه. وهذا هو السبب فى أن اللاهوت المسيحى عندما أراد أن يضع اسماً أو تعبيراً لله لم يجد سوى اسم واحد هو الكلمة The Word. غير أن كلماتنا البشرية الفقيرة مهما كان من رحابة ما صدقاتها فإنها لاتعبر إلا عن جانب من ذلك الكائن الذى لا جوانب له، وهى تحاول أن تحيط بماهية ما هو ـ حسب تعبير ديونسيوس Dionysius ـ فوق الماهية. وحتى الأفكار الإلهية لا تعبر تعبيراً كاملاً عن الله، إنها لاتعبر إلا عن مشاركات ممكنه، وهى من ثم مشاركات جزئية ومحددة لذلك الذى لايشارك غيره فى شئ، ويعلو على جميع الحدود. وبهذا المعنى يصبح اللاتناهى إحدى الخصائص الأولى التى يتميز بها الإله المسيحى، وهى الخاصة التى تميز الله تميزاً واضحاً ـ بعد الوجود ـ عن جميع التصورات الأخرى.

ولا شئ أوضح من اتفاق المفكرين فى العصر الوسيط حول هذه النقطة. إذ يمكن

مثلاً أن نتعرف بسهولة بالغة فى مذهب دانزسكوت Duns Scotus على هذه الخاصية الجزئية للإله المسيحى، لأن سكوت يعتقد أن البرهنه على وجود الله، والبرهنة على وجود كائن لا متناه هما شئ واحد تماماً. ولاشك أن ذلك يعنى أننا لم نبرهن على وجود الكائن اللامتناهى فإننا لن نكون قد برهنا على وجود الله. وليس فى ذلك ما يخالف فكر القديس توما الأكوينى وغيره من فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى، على الرغم من أن هذه الطريقة الخاصة جداً فى صياغة المشكلة تبرز أمامنا ذلك الجانب الذى نناقشة فى ضوء أخاذ للغاية، والواقع أن «دانز سكوت»، يبدأ من فكرة الوجود لكى يبرهن على أننا لابد أن نسلم بالضرورة بموجود أول. ومن واقعة أنه لا سبب لهذا الموجود الأول يستنبط أنه لابد أن يوجد بالضرورة. وإذا ما انتقلنا إلى خواص هذا الموجود الأول الضرورى فإنه يبين لنا أنه عله فعالة ذات عقل وإرادة، وأن عقلها يشمل اللامتناهى، وأنه مادام هذا العقل يتحد مع ماهيته فى هوية واحدة، فإن ماهيتة بدورها تضم اللامتناهى وتحتوى عليه: فالأول هو اللامتناهى، ولكى نبرهن على هذه النتيجة فإن علينا أن نضع أكمل تصور يمكن لنا تصوره، أعنى أكمل تصور يكون من الممكن لنا أن نملكه عن ذات الله.

ومهما يكن من شئ فإن علينا أن نضيف أن القديس بونافنتير والقديس توما يتفقان اتفاقاً تاماً مع «دانز سكوت» فى إثبات الوجود الدائم للكائن الذى فى مقابلة تصبح الإيلية المطلقة Absolute Eleatism والهيراقليطيه المطلقه Absolute Heracli-teanism عبثاً كاملاً على حد سواء[1]. لأن هذا الوجود يجاوز الدينامية الفعلية الشديدة والسكونية الصورية الكاملة. وحتى عند أولئك الذين أعجبهم - أكثر من أى شئ آخر - خاصيتى التحقق الفعلى والكمال اللتين يتسم بهما الوجود الخالص فإننا نستطيع - بسهولة - أن نتعرف على وجود مبدأ النشاط energy الذى لا

(١) المقصود أن وجود الله يخالف فكرة الوجود عند بار منيدس الايلى ومدرسته التى تصورته ساكناً مليئاً، واعتبرت الحركة غير حقيقية، كذلك يختلف هيراقليطس ومدرسته التى ذهبت إلى أن الحركة والصيرورة هما ماهية الوجود الذى لا يكف لحظة واحدة عن التغير.

ينفصل، كما نتعرف عما تصور الفعل الذى يتم. وبهذا المعنى فإن القديس توما الأكوينى نفسه الذى تحدث عن الله بلغة أرسطو كان مع ذلك بعيداً جداً عن فكر أرسطو؛ لأن الفعل الخالص Pure Act عند المشائين ليس فعلا خالصاً إلا فى الفكر.

أما عند القديس توما الأكوينى فهو فعل خالص من حيث الوجود، وهو من ثم لا متناه وكامل فى آن واحد. وسواء رفضنا أن نجعل الواقع الحقيقى لهذا الفعل بعيداً عن كل حد. أو رفضنا أن نجعلة ينغلق داخل كمال تحققه الخاص فإننا فى الحالتين ندخل فيه من جديد «إمكان الفعل» وفى نفس الوقت ندمر ماهيته، يقول أرسطو: «اللامتناهى ليس هو مالا يقع خارجه شئ، بل على العكس إنه مايقع خارجه باستمرار شئ ما» أما لا تناهى الله عند القديس توما فهو بالضبط مالا يقع خارجه شئ، ولهذا السبب قيل إن الاسم الحقيقى لله هو الوجود؛ ذلك لأن هذا الاسم لا يدل على أيه صورة محددة أو أى شكل معين. ولقد كتب القديس توما فى صيغة فكرة من المشكوك فيه أن يكون أرسطو قد وصل إليها وهى أن اله هو الوجود اللامتناهى بسبب أنه صورة Form. ولقد كان القديس توما على وعى كامل بأن الصورة بما هى كذلك، هى مبدأ الكمال والاكتمال، وهذا هو السبب فى أنه قال بحق: إن الله يسمى بالوجود؛ لأن هذه الكلمة لا تدل على أى شكل أو صورة. لكنه يعرف كذلك أنه فى هذه الحالة الفريدة عندما يكون الموضوع هو الفعل الخالص وهو فعل الوجود نفسه، فإن ثراء وجوده الفعلى يضفى عليه بحق لا تناه إيجابى لم يكن يعرفه أرسطو، أعنى لا تناهياً لا يقع خارجه شئ. إذ عند القديس توما ـ كما هى الحال عند دانز سكوت ـ أنه: من ماهية الله نفسها بوصفه الصورة الخالصة للوجود أن يكون لا متناهياً.

وعندما يتأمل المرء معنى هذه الفكرة يتضح له فى الحال أنها سوف تؤدى ـ آجلاً أو عاجلاً ـ إلى برهان جديد على وجود الله، وهو ذلك البرهان الذى سمى منذ كانط Kant باسم الدليل الأنطولوجى على وجود الله، والذى كان للقديس انسلم الشرف فى أن يكون أول من صاغه فى شكل محدد. وحتى أولئك الذين ينكرون كل أصالة

خلاقة فى الفكر المسيحي يبدون عادةً بعض التحفظات أمام دليل أنسلم الذى ظل يعاود الظهور مرات كثيرة منذ العصور الوسطى فى أشكال مختلفة أتم ما يكون الاختلاف فى مذاهب ديكارت، ومالبرانش، وليبتز، واسبنوزا، وحتى فى مذهب هيجل(1). والقول بأن هذا الدليل لم يكن له وجود على الإطلاق فى الفكر اليونانى هو قول صحيح تماماً ولا يمكن مناقشته. لكن لم يحدث أن تساءل أحد ـ فيما يبدو ـ لماذا لم يحلم الإغريق بالوصول إلى مثل هذا الدليل؟ أو على العكس: لماذا كان من الطبيعى أن يكون المسيحيون هم أول من تصوره؟.

إننا إذا ما ألقينا على أنفسنا هذا السؤال لاستطعنا أن نرى الإجابة واضحة: فالمفكرون من أمثال أفلاطون وأرسطو الذين لم يوحدوا بين الله والوجود فى هوية واحدة لم يكونوا يحلمون قط باستنباط وجود الله من فكرته. لكن عندما يسأل أحد المفكرين المسيحيين نفسه ـ على نحو ما فعل القديس أنسلم ـ عما إذا كان الله موجوداً، فإنه يتساءل فى الواقع عما إذا كان الوجود موجوداً، وإنكار الله يعنى إثبات القول بأن الوجود غير موجود. وهذا هو السبب فى الرغبة العارمة التى استحوذت على ذهن القديس أنسلم فى أن يجد برهاناً مباشراً على وجود الله لا يعتمد على شئ إلا على مبدأ التناقض. والدليل الذى وجده أنسلم معروف معرفة تامة وليس ثمة ما يدعو إلى ذكره بالتفصيل، إذ الملاحظ أن أولئك الذين يرددونه بكثرة لا يتضح لهم مغزاه باستمرار. مع أن ما يهدف إليه هذا الدليل هو أن يبرر أمامنا أن عدم إمكان تصور، «لا وجود لله» لا معنى له إلا أمام النظرة المسيحية وحدها حيث يتحد الله مع وجوده، وحيث يصبح بالتالى ـ من التناقض أن نفترض أننا نفكر فى الله، ولكننا نفكر فيه على أنه لا وجود.

ولو أننا نحينا جانباً الإطار الفنى الذى عرض فيه أنسلم برهانه فى كتابه «الموعظة Proslogium» ـ وهو إطار أعترف أننى لا أكن له إعجاباً كبيرا ـ لأصبح الدليل على النحو التالى: هناك وجود ضرورى ضرورة ذاتية، وهذه الضرورة هى من النوع

(1) قارن المنهج الجدلى عند هيجل تأليف إمام عبد الفتاح إمام ص ٢٩١ وما بعدها الأعمال الكاملة ـ المجلد الأول من الدراسات مكتبة مدبولى [المترجم].

الذى يجعله ينعكس فى كل فكرة يمكن أن نكونها عنه. فالله يوجد بالضرورة فى ذاته لدرجة أنه لا يمكن أن يكون موجوداً فى فكرنا فحسب. وما أخطأ فيه أنسلم ـ كما لاحظ خلفاؤه ـ هو أنه فشل فى أن يلاحظ أن ضرورة إثبات الله ـ بدلاً من أن تكون فى ذاتها دليلا استنباطياً على وجوده ـ ليست أكثر من أساس لاستقراء ما، أو بعبارة أخرى فإن العملية التحليلية التى بواسطتها تشتق من فكرة الله ضرورة وجوده ليست فى الواقع الدليل على أن الله موجود، لكنها قد تصبح المعطى الأول لهذا البرهان؛ ذلك لأننا قد نحاول أن نبين أن ضرورة إثبات الله نفسها تفترض وجوده بوصفه وحده أساسها الكافى. إن ما أدركة القديس انسلم على سبيل الحدس والتخمين تركه للآخرين لكى يلقوا عليه الضوء، فرأى القديس بونافنتير مثلاً أن ضرورة وجود الله فى النفس الإنسانية ترجع إلى أنه هو نفسه العلة الكافية لوجودها فينا. ومن يتأمل الماهية الإلهية ما عليه إلا أن يركز انتباهه أولاً وقبل كل شئ على الوجود ذاته، وسوف يجد أن الوجود نفسه هو فى ذاته واضح كل الوضوح حتى أنه لا يمكن التفكير فيه على أنه لا وجود. وميتافيزيقا الإشراق عند بونافنتير تعتمد كلها على سهولة تفسير إيماننا اليقينى لوجود الله عن طريق إشراق الوجود الإلهى على فكرنا. وهناك نظرية أخرى تبرر نفس النتيجة عند «دانز سكوت» وإن كانت أقل فى قوتها من نظرية بونافنتير: فهو يرى أن الموضوع الذى يناسب عقلنا هو الوجود، فكيف يمكن لنا إذن أن نشك فيما يؤكده العقل عن الوجود الممتلء ضياءً بهذا الشكل، أعنى لا تناهية ووجوده الفعلى..؟

وأخيراً، فلو أننا تركنا العصور الوسطى وانتقلنا إلى بدايات الفلسفة الحديثة عند «رينية ديكارت» و«نقولا مالبرانش» فسوف نجد أن مكتشفات القديس أنسلم لاتزال خصبة ومثمرة. فمما له مغزاه أن نجد عند ديكارت مثلاً أن الطريقين الممكنين للبرهنة على وجود الله من تصورنا عنه هما ما يحاول ديكارت أن يعرضه علينا، فهو يحاول من جديد فى (التأمل الخامس) متابعاً القديس انسلم ـ أن ينتقل مباشرة من فكرة الله إلى إثبات وجوده، لكنه حاول بالفعل فى التأمل الثالث البرهنة على وجود الله بوصفه العلة الضرورية لفكرتنا عنه. وهذا هو نفسه الطريق الذى

سلكه مالبرانش الذى يعتقد أن فكرة الله قد أتتنا من الله نفسه فهو الذى طبع فى نفوسنا هذه الفكرة؛ وهو يحاول أن يبين فى نصوص كثيرة ـ محللاً فكرتنا العامة المجردة والمختلطة عن الوجود ـ إن وجود هذه الفكرة فى ذهننا علامة على حضور الوجود ذاته (أى الله) أمام فكرنا، وهو بذلك إنما يمد أو يطيل ـ بطريقة مشروعة ـ واحداً من الطرق التى سلكها التراث الفلسفى المسيحى لكى يصل إلى الله: فلو كان الله ممكننا لكان واقعياً حقيقياً، ولو أننا فكرنا فى الله فإن الله لابد بالضرورة أن يكون موجوداً.

لكن أياً ما كانت النتائج الحديثة فإن الفلسفة المسيحية وفلسفة العصر الوسيط كلها لابد أن ينظر اليها على أنها إحدى الفلسفات التى تؤكد الأولوية الميتافيزيقية للوجود، والتى توحد فى هوية واحدة بين الماهية والوجود فى الله. وهذا الإجماع ذو الأهمية القصوى لم ينتشر فحسب من حيث المبدأ بل كذلك من حيث النتائج الضرورية فى مجال الأنطولوجيا. وسوف تتاح لنا الفرصة بعد قليل للوقوف على بعض هذه النتائج وتطورها، ولاسيما تلك التى تتصل بالعلاقة بين الله والعالم. على حين أن الأتفاق لم يتم ـ على العكس من ذلك ـ على الإطلاق حتى يومنا هذا حول مشروعية البرهنة على وجود الله من فكرتة: فالفلاسفة المسيحيون الذين واصلوا تراث القديس أنسلم يميلون إلى اعتبار هذا الدليل أفضل الأدلة، بل يعتبرونة فى بعض الأحيان الدليل الوحيد الممكن. لكنهم يعملون كذلك ـ فيما يبدو ـ باهتمام مزدوج: فهم إما أن يقيموا كل شئ على أساس القيمة الأنطولوجية للوضوح العقلى، عندئذٍ يؤكدون كما فعل القدّيس أنسلم فى «الموعظة Prosloium وديكارت فى التأمل الخامس: أن الوجود الحقيقى يقابل بالضرورة الإثبات الضرورى لوجود ما ـ وإما أن يقيموا بناءً أنطولوجياً على أساس المضمون الموضوعى للتصورات. وعندئذ يبرهنون على وجود الله بطريقة استقرائية، بوصفه العلة الوحيدة التى يمكن تصورها لوجود فكرة الله فى النفس البشرية.

وذلك طريق افتتحه القديس أوغسطين والقديس أنسلم فى كتابه: «عن الحقيقة» وتابعهما القديس بونافنتير، وديكارت، ومالبرانش. وليس هنا مجال لمناقشة قيمة

هذين الطريقتين، ولاسيما ونحن على أبواب مقارنتهما بمنهج ثالث، لكن ربما كان من الممكن أن نقول إن الطريق الذى سلكة القديس بونافنتير هو فى اعتقادى ـ ولأسباب سوف يظهر بوضوح فيما بعد ـ أفضل بكثير من غيره: فنحن إذا ما بينا أن الوجود الضرورى لله تستلزمه فكرته من الناحية التحليلية فإن ذلك يعنى ـ كما لاحظ «جوينلون Gaunilo» ـ أن نبين أن الله ضرورى إذا ما كان موجوداً فحسب، لكنه لا يبين لنا ولا يبرهن على أنه موجود، وعلى العكس من ذلك فلو أننا بحثنا عن العلة الكافية لكائن قادر على تصور فكرة الوجود، وعلى أن يجد فيها التداخل الضرورى بين الوجود والماهية فإننا فى هذه الحالة ندرس مشكلة لابد أن تظل موضع نزاع فى كل أبستمولوجيا أياً كان نوعها. وسوف يكون من المشروع كذلك أن نحاول بناء ميتافيزيقا على أساس وجود فكرة الله فى أذهاننا بشرط ألا نحاول أن نقوم بعملية استنباط أولية أو قبلية Priori تكون بدايتها هى الله نفسه ـ بل أن نقوم بعملية استقراء بعدية تكون بدايتها هى مضمون تصورنا لله. وربما لا يكون من المستحيل أن نبين ـ بهذا المعنى ـ أن المنهج التوماوى ضرورى لإبراز المنهج الأوغسطينى إلى الوعى الكامل بطبيعته الخاصة، والشروط المشروعة لممارسته. لكن تلك نقطة سوف تظهر من تلقاء ذاتها حين ندرس الطريق الذى سلكه القديس توما الأكوينى فى الوصول إلى الله.

SS

الفصل الرابع
الموجودات وحدوثها

تلخيص :

(١) الله هو الوجود الكلى الشامل وذلك يعنى أنه الوجود الحقيقى (٢) كل شئ آخر لا يستحق اسم الوجود بل يهبط إلى عالم الظاهر اللاحقيقى (٣) هذه الفكرة ليست جديدة وإنما هى موجودة فى نظرية أفلاطون عن المثل التى هى الوجود الحقيقى بينما الأشياء مجرد ظلال باهته لها (٤) الرجل المسيحى يوافق على هذه النظرية بمعنى أكثر عمقاً (٥) الله هو الوجود الحقيقى الذى لا يتغير (٦) من هنا كانت مشكلة التغير والحركة حيوية فى الفكر المسيحى (٧) هذا هو السر فى اهتمام القديس توما بفكرة الحركة الأرسطية (٨) كل حركة تستلزم وجوداً، أى شيئاً يتحرك (٩) هذا الشئ إما أن يكتسب وجوداً أو يفقد وجوداً (١٠) برجسون يتهم أرسطو بأنه جعل الحركة شيئاً مادياً مع أن ديكارت هو الذى فعل ذلك (١١) تعريف الحركة عند أرسطو: هى فعل ما هو بالقوة أى التدرج من القوة إلى الفعل (١٢) الحركة فعل ناقص يتجه إلى الكمال (١٣) حركة الأشياء تعنى نقصها، أى حدوثها أو عرضيتها (١٤) معنى ذلك أن كل شئ ـ باستثناء الله ـ يمكن ألا يوجد (١٥) الآية الأولى فى سفر التكوين تعبر عن فعل الخلق (١٦) الصانع عند أفلاطون والمحرك عند أرسطو لا يتصفان بصفة الخلق (١٧) فكرة الخلق ظلت بعيدة عن الفكر اليونانى، لأنه لم يدرك أن الله هو الوجود (١٨) فكرة الحدوث والعرضية موجودة فى الفكر اليونانى، فالكثير يصدر عن الواحد عند أفلاطون، والموجودات عرضية بالنسبة للمحرك الأول عند أرسطو .. إلخ. لكن الفكرة مختلفة عن ذلك فى

الفلسفة المسيحية. فهناك تعدد فى المثل عند أفلاطون، وفى المحركات عند أرسطو (١٩) فكرة الكون أيضاً فى الفلسفة المسيحية جديدة: الكون مخلوق من العدم وهو يتجه باستمرار إلى السقوط فى العدم لولا فعل العطاء المتصل الذى يحفظه (٢٠) علاقة الله العالم ينظر إليها من زاوية جديدة ولهذا تعددت الأدلة على وجود الله (٢١) البرهنة على وجود الله من أعماله بدأت من القديس بولس (٢٢) وهناك أيضا البرهنه على وجود الله من النظام (٢٣) هناك البرهان المستمد من الحركة: كل شئ يتحرك وكل ما يتحرك يتحرك بواسطة شئ وهكذا تسير السلسلة إلى محرك أول لا يتحرك (٢٤) البراهين التوماوية الخمسة: الأول برهان الحركة، والثانى برهان العلة، والثالث برهان الممكن والواجب، والرابع برهان التدرج فى الكمال، والخامس برهان النظام، تشير كلها إلى نصوص سفر الخروج (٢٥) حب العالم لله عند أرسطو، وحب الله للعالم فى المسيحية (٢٦) وجود الوجود فى فلسفة أرسطو لا يعتمد على وجود الله؛ لأن العالم أزلى (٢٧) المحرك الأول عند أرسطو، وكذلك المحركات المتوسطة، والحركة نفسها، والموجودات التى تتحرك ذلك كله أزلى (٢٨) برهان العلة الفاعلة عند أرسطو يختلف عن برهان القديس توما؛ لأن الأول يسبب وجود الأشياء أما الثانى فهو برهان خلق (٢٩) كان يحلو للقديس توما أن يسمى براهينه باسم البراهين الأرسطية لكن ذلك غير صحيح لأن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق ولم يتساءل عن أصل الأشياء (٣٠) فكرة الغائية رغم حذفها من العلم لا يزال لها دور وهى لا ترتبط بأخطاء المتحمسين لها (٣١) الغائية تعنى الإيمان بأن الآلية الفسيو - بيولوجية آلية موجهة ثم نتساءل من أين يأتى هذا التوجية ...؟ (٣٢) الغائية لا تجعل من الله مهندساً عظيماً وإلا لكان صانعاً، لا خالقاً للكون، لكنها تتساءل ما علة النظام الموجود فى الأشياء حتى لو كان ضئيلاً؟ (٣٣) الرشديون لا يعترفون إلا بالأدلة الفيزيقية، وابن سينا واتباعه لا يعترفون إلا بالادلة الميتافيزيقية فى حين أن الفلسفة المسيحية تجمع بينها ولا تعترف إلا بالأدلة الفيريقية - الميتافيزيقية (٣٤) مقارنه بين العالم اليونانى والعالم المسيحى (أ) الله لا يتعدى عالم الكيف أو الفكر فى حين أنه فى العالم المسيحى يصل إلى الوجود. (ب) الله فى

العالم اليونانى علة كل شئ ما عدا الوجود، أما فى العالم المسيحى فهو علة وجود الوجود ذاته (جـ) العالم فى الفكر اليونانى تشكل وتحرك منذ الأزل أما فى العالم المسيحى فهو كون حادث، أعنى مخلوق. (د) فى العالم اليونانى هناك غائية داخل الأشياء أما فى العالم المسيحى فهى غائية مفارقة، أعنى أن الغائية الإلهية هى التى ترسم غاية الأشياء (٣٥) ومع ذلك فهناك ارتباط وثيق بين الفكر اليونانى والفكر المسيحى (٣٦) المفكرون المسيحيون استنبطوا النتائج الضرورية للمبادىء الأساسية فى الفكر اليونانى (٣٧) فكر أفلاطون لم يكشف عن قوته الكاملة إلا فى عصر أفلوطين فى القرن الثالث (٣٨) وفكر أرسطو لم يكشف عن قوته إلا بعد أن عرضه القديس توما فى القرن الثالث عشر (٣٩) الفكر المسيحى نجح فى تطوير الفكر اليونانى إلى حد الكمال وذلك يعنى تقدما فى طريق السير.

SS

الموجودات وحدوثها

لو أن كل ما قلناه حتى الآن كان صحيحاً، فإن ذلك يعنى أن الوحى المسيحى قد أثر تأثيراً حاسماً فى تطور الميتافيزيقا بإدخاله فكرة التوحيد بين الله والوجود، وقد تضمن ذلك تعديلاً فى التصور المسيحى للكون، فلو كان الله هو الوجود Being فإن ذلك لا يعنى أنه هو الوجود الكلى الشامل فحسب Totum esse، ولكنه يعنى كذلك كما سبق أن رأينا أنه هو الوجود الحقيقى بصفة خاصة Verum esse، وهذا يعنى أن كل شئ آخر - ما عدا الله - ليس إلا وجوداً جزئياً لا يستحق اسم الوجود على الإطلاق. وهكذا فإن كل ما يبدو لنا بوضوح شديد أنه واقعى على الأصالة، كل ما حولنا: عالم الامتداد والتغير، قد ألقى بأسره فى عالم الظاهر وهبط إلى مرتبة اللاحقيقى الزائف. ومن العسير أن نركز أكثر مما ينبغى على أهمية هذه النتيجة الطبيعية، وإنما علينا على أقل تقدير أن نوضح معناها الأساسى.

القول بأن الواقع المحسوس الذى يحيط بنا ليس هو الواقع الحقيقى لم يكن كشفاً أتت به المسيحية لأول مرة، فنحن جميعاً نذكر فلسفة أفلاطون والطريقة التى نظرت بها إلى الأشياء الموجودة فى هذا العالم واعتبرتها مجرد ظلال لعالم آخر هو عالم المثل، فى حين نظرت إلى عالم المثل على أنه العالم الأبدى الدائم الضرورى، وهكذا فإن هذا العالم بما فيه من مثل هو العالم الحقيقى والمثل هى الموجودات الحقيقية، أما عالم الأشياء المحسوسة الذى نعيش فيه فهو عالم التغير والتحول والصيروره: (وهى فكرة مأخوذة أصلاً عن هيراقلطيس) عالم الأشياء الفانية الحادقة والعرضية، التى يمكن اعتبارها غير موجودة، على اعتبار أن الوجود إنما يطلق على الحق الدائم الذى لا يتغير) وما تمتلكة هذه الأشياء الفانية من وجود حقيقى إنما يرجع أصلاً إلى أنها تشارك فى عالم المثل، لكنها لا تشارك فى عالم المثل فحسب - مادامت الأشكال العابرة من هذه الأشياء هى مجرد انعكاسات أو ظلال

القتها المثل على متقبل سلبى ـ وإنما هى تشارك أيضاً فى لون من اللاتعين inde-termination الذى يتأرجح بين الوجود واللاجود فما لها من وجود هو وجود بائس تعس مثلما تتدفق أمواج «أيوربيس Euripus[(١)]» جامعاً فى جوفه بين اللاتعين وبين ظلال المثل التى تحملها. وما يقوله أفلاطون فى هذه النظرية يوافق عليه تماماً الرجل المسيحى، ولكنه يوافق عليه بمعنى أعمق بكثير من معناه عند أفلاطون وربما لم يكن يخطر على باله على الإطلاق بل إننا يمكن أن نقول إن له ـ بمعنى ما ـ حقيقة أخرى فالتفرقة الأساسية بين الهيلينية Hellenism والفلسفات المسيحية تكمن على وجه الدقة فى القول بأن الأخيرة تقوم على تصور الوجود الإلهى الذى لم يصل إليه قط لا أفلاطون ولا أرسطو.

ومنذ اللحظة التى نوحد فيها بين الله والوجود فى هوية واحدة يصبح واضحاً أن هناك معنى ما يكون الله فيه هو وحده الموجود، وإذا ما رفضنا أن نسلم بذلك فسوف يكون علينا أن نقول: إن جميع الأشياء هى الله، وهذا على وجه الدقة ما لا يمكن أن يفعله الفكر المسيحى لا فقط لأسباب دينية وإنما كذلك لأسباب فلسفية وأحد هذه الأسباب الرئيسية هى أنه لو كانت الأشياء جميعاً هى الله فلم يكن هناك فى هذه الحالة إله، فلا شئ من الأشياء التى نعرفها بطريقة مباشرة يمتلك خواص الوجود، فالأجسام مثلا ليست، «لا متناهية» ما دام كل جسم من هذه الأجسام محدد بماهية معينة ومن ثم محدود بها. فما نلتقى به باستمرار هو هذا الشئ أو ذاك لكننا لا نلتقى قط بالوجود بصفة عامة، وحتى لو افترضنا أن شمول الواقع والممكن كله يمكن أن يتحقق فإن مثل هذا المجموع للأشياء الجزئية لا يمكن أن يعيد بناء وحدة ما هو بسيط وموجود بطريقة خالصة. لكن ذلك ليس كل شئ فالإله الذى يقول فى سفر الخروج: «أهيه الذى أهيه» (الخروج إصحاح ٣ـ ١٤) أو أنا أكون ما أكون Ego sum qui sum يقول كذلك عبارة أخرى تقابلها على وجه الدقه هى: «إنى أنا الرب لا أتغير..» (سفر ملاخى ـ الإصحاح الثالث أيه ٦).

---

(١) مضيق بحرى صغير فى اليونان يقع بين جزيرة أوبا وبونفس، وتقول بعض الروايات إن أرسطو كان سيغرق فيه: والمقصود أن وجود الأشياء يتارجح ـ كالموج ـ بين الوجود والعدم. [المترجم].

والواقع أن كل ما نعرفه من الأشياء التى تحيط بنا إنما يخضع للصيرورة، أعنى للتغير والتحول. وهكذا فإنك لن تجد شيئاً واحداً من بين جميع هذه الأشياء يمكن أن يتصف بالكمال أو يمكن أن نقول عنه إنه كامل لا يتغير على نحو ما نقول عن الوجود الضرورى الذى هو الله، ومعنى ذلك أن مشكلة الحركة سوف تكون مشكلة حيوية فى الفكر المسيحى، بل إننا نستطيع أن نقول إن فلسفة أرسطو قد أصبحت تشكل جانباً متكاملاً من الميتافيزيقا، وإنها سوف تظل كذلك باستمرار لأنها أساسا تحليل للحركة وللصيرورة ولشروطها الميتافيزيقية.

إن المرء ليندهش فى بعض الأحيان وهو يرى القديس توما الأكوينى يشرح كتاب «الطبيعة» لأرسطو كلمة كلمة ويقف طويلاً مدققاً عند فكرتى القوة والفعل كما لو كان مصير اللاهوت الطبيعى كله متوقفاً على هاتين الفكرتين، والواقع أنه ليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة، فمصير اللاهوت الطبيعى مرتبط فعلاً بهاتين الفكرتين بمعنى ما من المعانى، إن اللغة التى يستخدمها أرسطو أعدها إعداداً فنياً دقيقاً وهذا هو السبب فى أن الأفكار التى يعبر عنها تشكل علماً Science لكننا نستطيع باستمرار أن ننفذ فيما وراء التعبيرات الفنية التى يستخدمها لكى نصل إلى الحقيقة الواقعية التى يتحدث عنها وهى واقعة الحركة Movement ولم يميز أحد كما فعل أرسطو الطابع الغامض الذى تختفى وراءه الحركة المألوفة ذاتها عن أعيننا. فكل حركة تستلزم وجوداً ما، إذ لو لم يكن هناك وجود لما أمكن أن يكون هناك شئ يتحرك. ومعنى ذلك أن الحركة هى باستمرار حركة لشئ ما يتحرك. ومن جهة أخرى فإن هذا الشئ الذى يتحرك لا يمكن قط أن يوجد وجودا تاماً، ذلك لأنه لو وجد تاماً لاستحالت عليه الحركة، فهو لا يمكن فى هذه الحالة أن يتحرك ما دامت الحركة والتغير أمراً من اثنين: إما أن يكتسب المتحرك وجوداً، أو أن يفقد وجوداً. ومن الواضح أن الشئ إذا كان يصير فهو لا يمكن أن يكون منذ البداية ما يصير إليه، فإذا كانت (أ) تتحرك وتتغير لتصبح فى النهاية (ب) فإنها لا يمكن أن تكون منذ البداية (ب) والواقع أنه لكى تكون شيئاً فإن ذلك يعنى - فى الأعم الأغلب - أن تكف عن أن تكون شيئاً، حتى أن الحركة سوف تعنى فى النهاية الوضع الذى يكون عليه ذلك الذى لا يكون وجودا تاماً دون أن يكون مع ذلك عدماً خالصاً.

إن برجسون يتهم أرسطو وأتباعه أنهم شيأوا الحركة Reified movment (أى جعلوها شيئاً مادياً) وأنهم قطعوها إلى سلسلة الثوابت المتعاقبة؛ لكن لا شئ يمكن أن يكون أكثر إجحافاً من هذا الاتهام، لأن ذلك يعنى أن نحمل أرسطو أخطاء ديكارت الذى يمكن أن نقول إن أرسطو كان ـ فى هذه النقطة بالذات ـ عكسه تماما؛ فالمذهب الأرسطى فى القرون الوسطى كلها يرى فى الحركة خاصية للوجود أو أنها حال الوجود Mode of Being أعنى طريقة للوجود بكل ما لهذا التعبير من معنى. وهى من الناحية الميتافيزيقية كامنة فى باطن الشئ الذى يوجد على هذا النحو ولا تنفصل بالتالى عن طبيعته. والأشياء التى نراها حولنا تتغير وتتحول، وهى لكى تتغير لا يكفى أن تنتقل ببساطة من حال إلى حال بحيث تكون فى ذاتها ساكنة كما ينتقل الجسم فى الفيزيقا الديكارتيه من مكان إلى مكان آخر دون أن يكف عن أن يكون على ما هو عليه. لكن الأمر على خلاف ذلك فى الفيزيقا الأرسطية لأن نقلة الجسم ذاتها فى المكان هى على العكس تدل على الحركة الذاتية الداخلية للجسم الذى يتغير مكانه لدرجة أن إمكان الكف عن أن يكون حيث هو تشهد ـ بمعنى ما ـ بإمكان الكف عن أن يكون ما هو.

إن هذه النظرة الأساسية النافذة عند أرسطو هى التى يحاول أن يعبر عنها حين يقول إن الحركة هى فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة أى التدرج من حالة القوة إلى حالة الفعل، فالموجود عنده إما بالقوة أو بالفعل، والحركة وسط بين القوة البحتة والفعل التام. ولهذا فإن ما هو بالقوة هو أصلاً لا يتحرك، وما هو فعل تام هو أيضا لا يتحرك: فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام، ولقد أصبح من المألوف منذ عصر ديكارت أن نلتقى بألوان من السخرية من هذا التعريف، إذ يبدو أن تعريف ديكارت للحركة هو بغير شك أكثر وضوحاً، ولعل السبب فى ذلك ـ كما لاحظ ليبنتز ـ أنه فشل فى تعريف الحركة إذ الواقع أن الغموض لا يكمن فى تعريف أرسطو، وإنما يرجع بالأحرى إلى واقعة الحركة ذاتها التى يحاول التعريف تحديدها: فهناك شئ ما فى حالة فعل؛ لأنه موجود لكنه ليس فى حالة فعل تام أو كامل لأنه يصير فهو له قوة تسعى إلى التحقق بالتدريج ولهذا يتغير؛ ولو أننا نظرنا إلى الأشياء الموجودة

بدلاً من تأمل الكلمات لاستطعنا أن نلاحظ أن وجود الحركة فى قلب الأشياء يكشف عن نقص ما فى حالتها الفعلية.

ويبدو واضحاً من ذلك أن الفكر المسيحى اهتم اهتماماً عميقاً بتحليل الصيرورة، وأن فلاسفة العصر الوسيط أعطوا هذه المشكلة أهمية بالغة، ومع ذلك فهذه المشكلة هى إحدى المشكلات - وهذا أمر جدير بالملاحظة - التى يستطيع المرء أن يدرك فيها بوضوح كيف تجاوز الفكر المسيحى الفكر اليونانى وهو يعمق نفس الأفكار المشتركة بينهما أكثر مما فعل الفكر اليونانى نفسه. لقد جمع الفلاسفة المسيحيون من الكتاب المقدس وحدة الماهية والوجود فى الله، ونستطيع بسهولة أن نعرف أن مثل هذه الهوية الواحدة لا توجد قط فى أى مكان ولا فى أى كائن ما عدا الله.

وسوف ترى الحركة من الآن فصاعداً وهى تتضمن شيئاً أكثر من عرضية Con-tingency أحوال الوجود، شيئاً أكثر من جوهرية الموجودات التى تظهر Substantiality وتختفى طبقاً لمشاركتها المتغيرة فى معقولية الصورة Form أو المثال idea إنها تعنى الآن الحدوث الجذرى أو العرضية الأساسية Radical Contingency لوجود الموجودات ذاتها التى تخضع للصيرورة. لقد أدخل الفيلسوف المسيحى فى عالم أرسطو الأزلى الذى يوجد خارج الله، وبدون الله - أدخل تفرقة بين الماهية والوجود الفعلى: فلم يعد صحيحاً فحسب أن نقول إن كل ما هو موجود باستثناء الله - يمكن أن يكون خلاف ما هو عليه، وإنما أصبح من الصواب أيضاً أن نقول إن كل شئ ما خلا الله يمكن ألا يوجد؛ فهذا الحدوث الجذرى أو العرضية الأساسية تطبع العالم بطابع الجدة المتيافيزيقية ذات المغزى الهام والعميق والتى تظهر طبيعتها كاملة إلا حين نعرض لأصلها.

لن تجد عبارة يألفها الناس فى العالم المسيحى أكثر من الآية الأولى فى الكتاب المقدس والتى وردت فى بداية العهد القديم؛ «فى البدء خلق الله السموات والأرض...» (الإصحاح الأول - الآية الأولى). وها هنا لا نجد - مرة أخرى - أى أثر للفلسفة - فالله يؤكد فعل الخلق، أو فعله الخلاق الذى خلق به الأشياء تماماً مثلما يؤكد تعريف وجوده «أنا أكون ما أكون Ego Sum». دون أى مبرر ميتافيزيقى، ومع ذلك

فأى اتفاق ميتافيزيقى عميق وضرورى يوجد بين هذين التأكيدين غير المبرهنين..!
إذا كان الله هو الوجود وإذ كان هو وحده الوجود - عندئذٍ فإن كل ما عدا الله لابد أن يستمد وجوده بالضرورة من الله. وبقفزة واحدة وبدون أدنى عون من الفلسفة، نخلف وراءنا كل ما قاله الفكر اليونانى عن الحدوث أو العرضية Contingency ونصل إلى الجذور الأولى للميتافيزيقا، فالله وهو يعطى فى هذه الصيغة البسيطة جداً سر فعله الخالق - يبدو وكأنه يعطى للناس إحدى كلمات اللغز التى طالما بحثوا عنها وهم يعرفون مقدماً أنها موجودة، لكنهم لايستطيعون العثور عليها مالم تعط لهم، وحقيقة هذه الآية تفرض نفسها علينا بقوة لا تقهر بمجرد ما تمنح لنا. إن الصانع Demiurge عند أفلاطون فى محاورة (طيماوس Timaeus) يشبه الله المسيحى شبهاً دقيقاً حتى أن العصور الوسطى كلها رأت فى نشاطه لوناً من ألوان الرمز لعملية الخلق، ومع ذلك فهو يهب الكون كل شئ ما عدا الوجود نفسه. والمحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو هو كذلك بمعنى ما، علة كل شئ وأب كل شئ. ولقد كان القديس توما يعرف ذلك ويقدره عند هذين الفيلسوفين، لكنه لم ينسب فكرة الخلق على الإطلاق إليها، كلا ولا هو يصف مذهب الفيلسوف (المقصود أرسطو) بأنه مذهب فى الخلق فيما يتعلق بنظرية أصل العالم. وهو إن كان لم يفعل ذلك فالسبب هو أن المبدأ الأول للوجود كله كما تصور أفلاطون وأرسطو يفسر تماماً لماذا كان العالم على نحو ما هو عليه لكنه لا يفسر لماذا وجد.

أما الأوغسطينيون فى القرون الوسطى - وهم أقل تساهلاً من القديس توما - فقد كان يطيب لهم الحديث عن هذا النقص فى الفلسفة اليونانية وكثيراً ما كانوا يوجهون إليها نقداً لاذعاً لهذا السبب. وهناك فريق من المفسرين - خصوصاً من بين المحدثين - لا يذهب بعيداً إلى درجة أن ينسب هذا النقص إلى عيب جذرى فى المذهب الأرسطى، وإنما يعتقد أن مذهب أرسطو ظل غريباً تماماً عن فكرة الخلق. ويرى هذا الفريق أن عدم وجود هذه الفكرة فى هذا المذهب إنما يدل على خطأ منطقى خطير يجعل المذهب يناقض مبادئه الخاصة. لكن ربما كانت الحقيقة أبسط من ذلك لأن ما كان ينقص أرسطو لكى يدرك فكرة الخلق هو بالضبط المبدأ الجوهرى ونقطة البدء،

فلو أنه عرف أن الله هو الوجود وأنه فى الله وحده تتحد الماهية والوجود فى هوية واحد، لقلنا فى هذه الحالة إنه لا عذر له قط فى إغفال هذه الفكرة أو إسقاطها من مذهبه. فالعلة الأولى التى هى الوجود Being ثم لا تكون مع ذلك علة بقية الموجودات سوف تعبر عن خلف محال absurd ولم تكن هذه الفكرة بحاجة إلى عبقرية أفلاطون أو أرسطو الميتافيزيقية لكى تظهر أو ليدركها الناس، فعلى الرغم من أن المسيحيين الأول كانوا أقل ميلاً إلى التفكير النظرى فقد استطاعوا أن يدركوها؛ إذ بدأت عرضية الوجود الفعلى وحدوثه تظهر منذ القرن الأول بعد ميلاد المسيح فالله «قد أسس كل شئ بكلمة منه وهو يستطيع بنفس هذه الكلمة أن يدمر كل شئ (رسالة إلى كورنت ٢٧ ، ٤) وبالغاً مابلغ من تواضع الرجل الميتافيزيقى فإنه سوف يكون متعلقا بالفكر النظرى تعلقا تاماً بحيث يصعب عليه أن يعرف أن الوصية الأولى فى الناموس Law تستلزم فكرة الخلق: «عليك قبل كل شئ أن تؤمن بوجود إله واحد خلق كل شئ، وأتم كل شئ، وأخرج كل شئ من العدم إلى الوجود: وهو بكل شئ محيط ولاشئ يمكن أن يحيط به». (Mand.1,1)ـ لاحظ أننا لا نزال فى بداية القرن الثانى ـ ودفاع أرستيد ينتمى إلى نفس الفكرة وهو يستمد برهاناً على الخلق من واقعة الحركة نفسها. وهذا استباق للفكرة التى سوف تطورها التوماوية فى القرن الثالث عشر بطريقة أكثر صرامة وأكثر دقة ولكن بنفس الروح. ولو أننا واصلنا السير حتى نهاية القرن الثانى لوجدنا نقداً مباشراً للأفلاطونية بفكرتها عن الإله الصانع لا الخالق الذى تعجز قدرته عندما تصل إلى وجود المبدأ المادى الأول. ولقد كان ذلك كله بسيطاً عند هؤلاء المسيحيين الأول، وإذا كانوا قد عرفوا أموراً ظلت خافية عن الفلاسفة فإن ذلك يرجع ـ كما لاحظ: «ثيوفيلس الأنطاكى» ـ إلى أنهم قرأوا الأسطر الأولى من سفر التكوين. ولم يعرف أفلاطون ولا أرسطو شيئاً عن سفر التكوين، ولو أنهم عرفوا شيئاً عنه لتغير وجه الفلسفة تغيرا كبيرا. ولاشك أنه من اليسير للغاية على الباحث أن يجمع نصوصاً من أفلاطون يجعل فيها من «الواحد» مصدراً «للكثير» ونصوصاً أخرى من أرسطو يجعل فيها المعلم الأول من الضرورى مصدراً للعرض أو الحادث. غير أن الحدوث الميتافيزيقى

الذى يتحدثان عنه ليس أكثر عمقاً من الوحدة والوجود اللذين يفكران فيهما. إن تعدد العالم عند أفلاطون عرضى أو حادث بالنسبة إلى وحدة المثال، وهذا أمر واضح. وكذلك الموجودات فى عالم أرسطو تسلك فى سلسلة طويلة الحلقات من الكون والفساد يمثله تيار لا ينقطع من الصيرورة ـ هذه الموجودات عرضية أو حادثة بالنسبة للضرورة التى هى خاصية المحرك الأول الذى لا يتحرك وهذا أمر واضح أيضاً. لكن القول بأن هذا الحدوث أو العرضية التى يتحدث عنها الفكر اليونانى فى نظام المعقولية والصيرورة قد أثرت بعمق فى الحدوث أو العرضية التى يتحدث عنها الفكر المسيحى فى نظام الوجود ـ هو قول لا دليل عليه على الإطلاق ولا أحد يمكن أن يتصوره دون أن يتصور أولاً الله المسيحى، لأن الإنتاج الخالص البسيط للموجودات هو فعل خاص بالوجود ذاته (أعنى بالله وحده) ولا أحد يمكن أن يبلغ فكرة الله، ولا التفرقة الواقعية بين الماهية والوجود فى الأشياء التى ليست هى الله لو أنه كان يؤمن بوجود تسعة وأربعين موجوداً كالوجود: «إن ما كان ينقص أفلاطون وأرسطو هو فكرة ذلك الكائن الذى قال لموسى «أنا الموجود» أو «أنا أكون ما أكون» Ego Sum qui Sun.

من الواضح أن ذلك الإنجاز الميتافيزيقى يدل على تقدم ملحوظ فى فكرة الله. لكن الفكرة السائدة عن الكون قد تعدلت فى نفس الوقت وبنفس الطريقة، فما أن ينظر إلى العالم المحسوس على أنه نتيجة لفعل الخلق الذى لا يهبه الوجود فحسب، بل ويحافظ عليه أيضاً خلال جميع لحظات الدينونة المتتابعة وحتى يصبح العالم معتمداً اعتماداً كاملاً على الله الذى وهبه هذا الوجود. وهذا ما يبدو من خلال عرضية العالم وحدوثة حتى الجذور الأولى لوجوده. فلم يعد العالم متعلقاً بفكر ضرورى يفكر فى نفسه (هو الله عند أرسطو) الذى كان يتطلع إليه العالم فى شوق وإنما هو يتعلق الآن بإرادة حرة تريده. ولقد أصبحت هذه النظرة الميتافيزيقية مألوفة اليوم تماماً لأن العالم المسيحى ليس هو فحسب عالم القديس توما الأكوينى والقديس بونافنتير، ودانزسكوت Duns Scotus وإنما هو أيضاً عالم ديكارت وليبنتز ومالبرانش: إن الصعوبة تكمن فقط فى إدراك التغير الذى طرأ على وجهة

النظر التى سادت الفكر اليونانى عن الطبيعة. وقد يكون من العسير أكثر أن نفهم أن وجهة النظر المسيحية تفترض مقدماً النظرة اليونانية، وهى النظرة التى يستحيل أن نفكر فيها جدياً بغير لون من الفزع: «فالموجودات من الآن فصاعداً ـ وليس فقط الأشكال أو الصور Forms والعدد Number والنغم Harmony ـ لن تكفى نفسها بنفسها بعد الآن، فهذا الكون المخلوق الذى قال عنه القديس أوغسطين أنه يميل بغير انقطاع نحو هاوية العدم ينقذه من السقوط فى العدم فى كل لحظة العطاء المتصل للوجود الذى لا يستطيع أن يعطية هو لنفسه ولا أن يحافظ عليه. لا شئ يوجد، ولا شئ يتطور، ولا شئ يفعل ـ لكنه يتلقى الوجود والتطور والفاعلية من الوجود اللامتناهى الذى لا يتحرك، أى من الله، والعالم المسيحى يبرز مجد الله لا فقط من مشهد عظمته، وإنما من واقعة وجوده ذاتها: «قلت لجميع الأشياء التى تحيط بجسدى: حدثينى عن الله، أنت يا من لست هو حدثينى عنه!. فصاحت الأشياء جميعاً بصوت مرتفع هو الذى صنعنا.. سألتها فقط بالنظر إليها، برؤيتها فحسب. فما على سوى أن أراها لكى أسمع إجابتها..»[1] إن الكلمات التى وردت فى المزامير لم ترن أصداؤها قط فى مسامع أرسطو، لكن القديس أوغسطين سمعها ومن ثم تحورت والبراهين الكسمولوجية (الكونية) على وجود الله كلها.

وباختصار ما دامت علاقة الله بالعالم ينظر إليها من زاوية جديدة فى الفلسفة المسيحية، فإن الأدلة على وجود الله لابد أن يطرأ عليها تغير من حيث المعنى والمغزى ونحن نعرف مقدار الجهد النظرى الذى بذلة آباء الكنيسة ومفكرو العصور الوسطى حول إمكانية البرهنة على وجود الله من أعماله. وهى جهود ترتبط ارتباطاً مباشراً وترتكز أساساً على ما يقوله القديس بولس فى رسالته إلى أهل رومية «معرفة الله ظاهرة فيهم لأن الله أظهرها لهم، لأن أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مدركه بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته حتى أنهم بلا عذر[2]» ويبدو أن أحداً لم يلتفت التفاتاً كافياً لواقعة هامة هى أن جميع المفكرين المسيحيين وهم

(١) القديس أوغسطين: «الاعترافات» الكتاب العاشر. [المترجم].

(٢) رسالة بولس إلى أهل رومية ـ الإصحاح الأول ـ آية ٢٠. [المترجم].

يربطون أنفسهم بالقديس بولس ينفصلون فى نفس اللحظة عن الفلسفة اليونانية: فمن يأخذ منهم على عاتقه البرهنة على وجود الله فإنه يأخذ على عاتقه مقدما البرهنة على وجوده بوصفه خالقاً للكون لاصانعاً له فحسب. وبعبارة أخرى: يلزم نفسه بالقول بأن العلة الفاعلة التى يشهد عليها العالم لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير العلة الخالقة. وهكذا تصبح فكرة الخالق مطلباً ضرورياً فى كل برهنة على وجود الله المسيحى.

ولا يمكن أن نشك فى أن هذه الفكرة كانت أساسية فى ذهن القديس أوغسطين طالما أن ـ الصعود الشهير للنفس نحو الله فى الكتاب العاشر من «الاعترافات» يفترض أن النفس تتجاوز بالتدريج جميع الأشياء التى لم تزعم أنها صنعت نفسها لكى ترتفع إلى الخالق الذى خلقها، ومن ناحية أخرى فإن اللغة الأرسطية التى يستعيرها القديس توما الأكوينى ـ هنا كما فى أى موضع آخر ـ قد جعلت فيما يبدو بعض المفكرين الممتازين يخطئون فى فهم المغزى الحقيقى للبراهين الكسمولوجية، أو ما يسميه بطرق إثبات وجود الله.

لاحظ أولاً أن علاقة السبب بالنتيجة، أو العلة بالمعلول، التى تربط بين الله والطبيعة ـ بالنسبة للقديس توما الأكوينى كما بالنسبة لأى مفكر مسيحى آخر ـ تكمن فى النظام وعلى مستوى الوجود الفعلى نفسه، ولا يمكن أن يكون هناك شك فى ذلك، «فكل ما هو موجود يستمد وجوده من الله بالضرورة، وبصفة عامة وفى جميع الأنظمة».. إذ أننا نجد أن ما هو موجود أولاً فى أى نظام جزئى هو سبب لما يأتى بعده فى ذلك النظام: فالنار على سبيل المثال التى هى أكثر الأجسام كلها حرارة هى سبب حرارة الأجسام الأخرى لأن الناقص أو غير الكامل يستمد دائما أصله من الكامل كما تأتى البذرة من الحيوان والنبات. ولقد بينا بالفعل أن الله هو الوجود الأول الكامل وهو من ثم ـ بالضرورة ـ سبب جميع الموجودات الأخرى».

والأمثلة التى يسوقها هنا القديس توما الأكوينى ينبغى الا تثير أية مشكلة، إذ من الواضح أن فعل الخلق يستبعد وجود أية مادة وجوداً سابقاً على الخلق بحيث يعمل عليها هذا الفعل، والقديس توما يستبعد تماماً أى افتراض من هذا النوع، وإنما هو

يعنى بالفعل الأول للوجود أن الله سبب الموجودات، أما المادة فهى ليست إلا الوجود بالقوة، فكيف يمكن لها إذن أن تحدد نشاط الفعل الخالص..؟ إن كل شئ بما فى ذلك المادة نفسها يقع فى متناول فعل الخلق.

ومن ثم فإن علينا أن نسلم قبل أى عليه يظهرها الله داخل الطبيعة، بالعلة التى بواسطتها يوجد الطبيعة. وهذا هو السبب فى أن جميع البراهين المسيحية على وجود الله بواسطة العلة الفاعلة - هى فى الواقع مجموعة متنوعة من أدلة الخلق وربما تغيب ذلك عن ذهننا فى الوهلة الأولى، لكن كل البراهين هى على هذا النحو حتى أن برهان المحرك الأول نفسه - وهو أكثر البراهين أرسطية - لا يحتمل أى تفسير آخر، فما الذى يصبح عليه برهان أرسطو فى ضوء هذا المبدأ...؟

هناك حركة فى العالم وحواسنا تشهد على ذلك، ولاشئ يتحرك إلا بمقدار ما يكون بالقوة، ولاشئ يتحرك إلا بمقدار ما يكون فى حالة فعل، ولما كان من غير الممكن أن يكون الشئ فى حالة قوة وفى حالة فعل فى وقت واحد ومن جهة واحدة فإنه ينتج من ذلك أن كل ما هو فى حالة حركة ينبغى أن يكون متحركا بواسطة شئ آخر، لكن لا يمكن أن تسير سلسلة الأسباب المحركة والأشياء المتحركة إلى ما لا نهاية، لأنه لن يكون هناك فى هذه الحالة محرك أول، وبالتالى حركة. ومن ثم فلابد أن يكون هناك محرك أول لا يحركه شئ آخر، وهذا المحرك الأول هو الله. وقد لايبدو هناك شئ فى هذا البرهان يخرج عن إطار الفكر اليونانى: فهناك عالم فى حالة حركة وسلسلة تصاعدية من المحركات والأشياء المتحركة ومحرك أول يظل هو نفسه ساكناً لا يتحرك، ويربط الحركة الموجودة فى السلسلة كلها - ألا يكون لدينا فى هذه الحالة صورة كاملة من عالم أرسطو، وألا نعرف - فضلاً عن ذلك - أن البرهان مأخوذ من أرسطو؟

لاشك أن لدينا هنا نفس الكزمجرافيا الأرسطية Cosmograrphy[1] أعنى نفس الوصف العام للكون ولمظاهر تركيبه، لأن صورة العالم وتركيبه التى يقدمها لنا القديس توما الأكوينى لا تتميز بالطبع عن صورة العالم فى الفكر اليونانى، لكن

---

(١) Cosmography علم يبحث فى المظاهر المختلفة للكون وتركيبه وهو يشمل الآن: علم الفلك والجغرافيا، والجيولوجيا. [المترجم].

ياله من فارق ميتافيزيقى ذلك الذى يكمن خلف هذا التشابه الفيزيقى! والواقع أن المرء يستطيع أن يحرز هذا الفارق من واقعة بسيطة هى أن البراهين التوماوية الخمسة تشير فى الحال إلى نصوص سفر الخروج(١). إذ أننا نجد أنفسنا منذ البداية

---

(١) كان القديس توما الأكوينى يعتقد أن وجود الله ليس واضحاً بذاته ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أن وجود الله فطرى فى الإنسان إذ يعتقد انها فكرة باطلة؛ فليس وجود الله فطرياً وإنما المبادئ العقلية هى التى يستدل منها على وجوده وهو لهذا يعكف على إثبات وجود الله بالبراهين المنطقية الضرورية، ويقدم لنا منها خمسة براهين هى على النحو التالى: البرهان الأول: يقوم على فكرة الحركه وقد عرضه فى كتابه «الخلاصة اللاهوتية» ويقول فيه بإيجاز أن كل متحرك لابد له من محرك، لأن التحريك لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية وإنما لابد أن يقف عن محرك لايتحرك يكون هو المحرك الأول وهو الله. وهو برهان كما ترى مستمد حرفيا من أرسطو الذى عرضه فى المقالة الثامنة من «السماع الطبيعى».

البرهان الثانى: هو يسمى برهان العلة لأنه يقوم على أساس فكرة العلية فيقول إن كل نتيجة لها سبب وكل معلول له علة، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها وبعض لكن لا يمكن أن تستمر سلسله العلل والمعلولات إلى مالا نهاية بل لابد من الوقوف عند علة أولى وهذه العلة الأولى هى الله.

البرهان الثالث: ويسمى برهان الممكن والواجب وخلاصته أن هناك أشياء ممكنه وكل ما هو ممكن الوجود يمكن أن يوجد وإلا يوجد أيضاً. لكن إذا كان هناك ما هو ممكن الوجود فإن ذلك يعنى أنه لا يستمد وجوده من ذاته، وإنما لابد أن يستمده من غيره لكنا بذلك نعود إلى البرهان الثانى وهو أن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى مالانهاية ولذا وجب القول بوجود واجب الوجود بذاته هو الله.

والبرهان الرابع: وهو برهان التدرج فى الكمال، ويقوم على أساس مراتب الكمال القائمة فى الوجود، فإذا كنا نحكم على بعض القضايا بالصدق وبعضها بالكذب وبعضها الآخر يجوز الصدق والكذب، فإننا بذلك نحكم بوجود درجات للحقيقة أو مراتب لما هو حق فهناك أشياء أكثر حقيقة من غيرها، ولكن ما هو أكثر حقيقة قد يكون أقل حقيقة بالنسبة لشئ ثالث أكثر حقاً منه. وهذا يعنى أن المراتب كلها نسبية فهى تقال بالنسبة إلى حق مطلق، وهذا الحق كما كان يقول أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا يشمل الوجود المطلق، ومعنى ذلك أن الحق المطلق هو الوجود المطلق فهناك إذن موجود مطلق وهو حق مطلق هو الله.

البرهان الخامس: وهو برهان النظام: فى العالم نظام وهذا النظام لابد له من منظم عاقل، لأن العالم كله منظم لا من حيث جزئياته، بل النظام يسود العالم ككل، فكل شئ يهدف لغاية معينة ولا شئ باطل أو عبث. والأشياء ككل تميل إلى تحقيق غاية واحدة، وهذا النظام الهائل يقتضى وجود منظم أو علة منظمة وهذه العلة المنظمة لابد بالضرورة أن تكون عاقلة؛ لأن كل نظام لابد بالضرورة أن يقوم على العقل فكل علة منظمة لابد أن تكون عاقلة والعلة المنظمة العاقلة لهذا العالم هى الله.

وواضح أن هذه البراهين الخمسة كلها التى يقول بها القديس توما تشترك فى خصائص عامة مشتركة: فهى كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التى تملأ العالم، وهى كلها تفترض سيادة قانون العلية أو السببية (سواء فى الحركة التى تحتاج إلى محرك، أو الوجود الممكن الذى يحتاج إلى علة توجده..إلخ)– وهى كلها تفترض ايضاً أن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً لو تتبعة الإنسان فلابد أن تصل إلى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعاً. [المترجم].

مع الوجود الذى يشير إليه سفر الخروج، فالعلة الغائية عند أرسطو أو الفكر الذى يفكر فى نفسه هو العلة التى تجعل أشياء العالم كلها تتحرك، والقول بأن الفعل الخالص هو ـ بمعنى ما ـ مصدر العلية المحركة الفاعلة فى العالم هو بالتأكيد صادق بما فيه الكفاية. إذ لو كانت العلل المحركة الثانوية لا نهاية لها، فلن يكون ثمة مبرر فى هذه الحالة يجعل أياً منها محركاً أو متحركاً، أعنى: يمارس قدرته المحركة، لكن لو أن المحرك الأول هو الذى يجعل من العلل عللاً فلا يمكن أن يتم ذلك عن طريق فعل متعدى يجعل هذه العلل موجودة ويجعلها عللا فى آن واحد. إنه لا يتحرك إلا بالحب الذى يحرضه على الحركة، وعندما نقرأ فى الشروح التى تشرح «الكوميديا الإلهية» أن البيت الأخير فى هذه القصيدة العظيمة إنما يردد فكرة أرسطية أو هو مجرد صدى لفكر أرسطو، وهذا البيت هو «الحب الذى يحرك الشمس والنجوم الأخرى»، فإن علينا أن نلاحظ أنه لا يشترك مع المحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو إلا فى الاسم فقط. إن إله القديس توما ودانتى هو الله الذى يحب. أما إله أرسطو فهو الله الذى لا يرفض أن يحب، فالحب الذى يحرك السماوات والنجوم عند أرسطو هو حب السماوات والنجوم لله، لكن الحب الذى يحركها عند توما الأكوينى ودانتى هو حب الله للعالم. وبين هاتين العلتين المحركتين للأشياء يكمن الفرق كله بين العلة الفاعلة من ناحية والعلة الغائية من ناحية أخرى. وليس ذلك هو كل شئ.

فحتى لو أننا افترضنا أن إله أرسطو هو العلة الفاعلة والمحركة على الأصالة الجدير حقاً بهذا الاسم، وهو افتراض غير مؤكد على الإطلاق فإن علية الله سوف تتحقق فى عالم ليس مديناً له بالوجود، وفى موجودات لا يعتمد وجودها على وجود هذا الإله. وبهذا المعنى فإن هذا الاله لن يكون شيئا آخر غير المحرك الأول الذى لا يتحرك، أعنى النقطة الأولى الأصلية التى تبدأ منها الحركة لكنه لن يكون هو نفسه على الإطلاق خالق الحركة ذاتها. ولكى تتضح أمامنا هذه المشكلة فإن علينا أن نتذكر أن الحركة هى أصل توالد الموجودات وأن علة الحركة المولدة بالتالى هو علة الموجودات الناتجة. أما فى عالم أرسطو فإن كل شئ معطى المحرك الأول، والمحركات

المتوسطة والحركة نفسها، والموجودات التى تنتجها هذه الحركة وحتى ولو أننا سلمنا بأن المحرك الأول هو أول العلل المحركة التى تتحرك بعلية متعدية فإن وجود الحركة نفسها سوف يظل يهرب من عليه هذا المحرك الأول. ولكن الأمر مختلف عن ذلك اتم الاختلاف فى الفلسفة المسيحية وهذا هو السبب فى أن القديس توما الأكوينى عندما أراد أن يبراهن على عملية الخلق Creation لم يكن بحاجة إلى أن يسترجع نتيجة برهانه الأول على وجود الله وهو برهان الحركة يقول: «لقد ظهر عن طريق براهين أرسطو أنه يوجد محرك أول لا يتحرك هو الذى نسميه بالله». إن هذا المحرك الأول فى أى نظام هو العلة فى جميع الحركات التى تحدث فى هذا النظام، وما دمنا نجد أن أشياء كثيرة تظهر إلى الوجود نتيجة لحركة السماوات، ومادامنا قد بينا أن الله هو المحرك الأول فى نظام الحركات فإنه ينتج من ذلك أن الله هو علة وجود هذه الأشياء جميعاً. ومن الواضح أنه إذا كان الله يخلق الأشياء لأنه يحرك العلل التى تنتج بحركاتها هذه الأشياء، فإن الله لابد أن يكون محرك هذه الحركات وخالقها فى أن واحد، وبعبارة أخرى إذا كان برهان المحرك الأول يكفى للبرهنة على عليه الخلق عندئذٍ لابد أن يكون هذا البرهان بالضرورة متضمناً فكرة الخلق، ولقد كانت فكرة الخلق هذه غريبة على فكر أرسطو، ومن ثم فالبرهان التوماوى على وجود الله حتى ولو لم يكن يفعل شيئاً سوى أن يكرر من جديد برهان أرسطو فإن له مع ذلك معنى لم يكن موجوداً عند أرسطو ولم ينسبه إلى الفيلسوف اليونانى على الإطلاق.

وتلك هى الحال أيضاً - بل وربما لسبب أقوى مما سبق - بالنسبة لبرهان العلة الفاعلة؛ فها هنا أيضاً نجد نفس الفارق ونفس الاختلاف الذى يفصل بين العالم اليونانى والعالم المسيحى. صحيح أننا نلتقى فى هذين العالمين بنفس الترتيب التصاعدى للعلل الثانوية التى تندرج تحت علة أولى - لكن الفلسفة اليونانية لعدم قدرتها على تجاوز مستوى الفاعلية إلى مستوى الوجود فقد فشلت فى أن تنبثق من نظام الصيرورة؛ وهذا هو السبب لو أننا تدبرنا الأمر ملياً فى أن أرسطو استطاع أن يدرج تحت العلة الأولى كثرة من العلل الثانوية كلها لا تتحرك مثل العلة

الأولى، لأنه إذا ما حصلت هذه العلل على الفاعلية التى تمارسها، فكيف يمكن أن تكون ساكنة لا تتحرك؟ لكنها يمكن أن تكون ساكنة، بل ويجب أن تكون ساكنة إذا ما وجدت فى العلة الأولى ـ وهى لا تعتمد فى وجودها على أى وجود آخر ـ سبب ممارستها للعلية أكثر من أن تجد فيها علتها ذاتها. لكن نظرة إلى القديس توما الأكوينى كافية أن تبين لنا أن برهانة يتحرك فى اتجاه آخر مختلف عن اتجاه أرسطو أتم الاختلاف: ذلك لأن البرهان على وجود الله الذى يسميه ببرهان العلة الفاعلة هو على وجه الدقة برهان الخلق: «لقد بينا عن طريق براهين أرسطو أنه توجد علة فاعلة أولى نسميها الله. لكن العلة الفاعلة تحدث وجود نتائجها، ومن ثم فإن الله هو علة وجود جميع الموجودات الأخرى». ومن المستحيل أن نقول ـ بوضوح أكثر من ذلك ـ إنه فى حالة الله فإن العلة الفاعلة تعنى العلة الخالقة وإن البرهنة على وجود علة فاعلة أولى إنما يعنى البرهنة على وجود علة خالقة أولى.

ولقد كان يحلو للقديس توما أن يقول عن هذه البراهين إنها مستمدة من أرسطو ـ حسنا جداً ـ ولكن بما أن الفاعلية التى نتحدث عنها الآن لا تشير إلى نفس المغزى الحقيقى فى كل من مذهب أرسطو ومذهب القديس توما فإنه ينبغى علينا أن نكون على استعداد للتسليم بأن برهان القديس توما على وجود الله عن طريق العلة الفاعلة إنما يعنى شيئا آخر غير ما يعينه البرهان الأرسطى والمشكلة التى سوف نواجهها من الآن فصاعداً وهى المشكلة التى واجهت الميتافيزيقا الكلاسيكية ولم تكن بأسرها واضحة أمام اليونانيين: هى مشكلة أصل الأشياء. وسوف يصوغها' ليبنتز فى هذا السؤال البسيط: لماذا يوجد شئ ما بدلاً من العدم؟ ونفس السؤال بالضبط يتكرر ويعاود الظهور من جديد فى الفلسفة المسيحية وعلى مستوى الغائية Finality.

من المسلم به اليوم بصفة عامة أن العلم الحديث قد حذف تماماً فكرة الغائية من فكرنا ونحن لا نود أن نناقش مشكلة حذف الغائية، ولا أن نتساءل هل هذا الاستبعاد نهائى، وإنما كل ما نريده هو أن نشير إلى نقطة محددة ترتكز عليها الأدلة على وجود الله التى تقوم على فكرة الغائية. ونحن فى هذه الحالة (أى فى حالة الإيمان بالغائية) نسلم بوجود نظام فى العالم ثم نتساءل: ما علة هذا النظام؟.

هناك ملاحظتان تفرضان نفسها فى الحال: الملاحظة الأولى هى أننا لم نطلب من أحد قط أن يؤمن بأن نظام العالم نظام كامل، فهذا أبعد ما يكون عن ذهننا، بل حتى لو افترضنا أن الاضطراب هو السائد، وأنه لا يوجد فى العالم سوى قدر ضئيل من النظام، فإن السؤال سوف يظل قائماً. ما علة هذا القدر الضئيل من النظام؟ ثانياً أننا لم نطلب من أحد أن يستهويه التكيف العجيب بين الوسائل والغايات فى الطبيعة. وأن يسعى وراء النقاط الدقيقة الخفية فى هذا التكيف بطريقة ساذجة كما كان يفعل شخص مثل برناردين دى سانت بيير Bernardin de Saint Piere (١٧٣٧– ١٨١٤) الأديب الفرنسى المعروف.

ولاشك أن النية الطيبة التى توافرت عند المؤمنين بالغائية قد أختلطت بلون من الحماس الأحمق مما ساهم فى عدم الثقة بالغائية فى أعين العلماء، وهذا حق لاريب فيه. لكن البرهان على وجود الله الذى يعتمد لسوء الطالع على مبدأ الغائية لا يرتبط قط بهذه الأفكار الخاطئة، ولا يتضمن أخطاء هؤلاء الناس.إنه لا يتطلب منا سوى أن نسلم أن الآلية الفسيو- بيولوجية هى آلية موجهة: عندئذ نتساءل فى الحال من أين يأتى هذا التوجية؟ ولقد فشل الفلاسفة الذين طرحوا هذا السؤال فى الأعم الأغلب فى ملاحظة أن هذا السؤال يطرح سؤالين: الأول:- وهو لا يؤدى إلى شئ- تساءل عن علة «عجائب الطبيعة» وحتى لو افترضنا أن هناك عجائب للطبيعة بالفعل فإننا لم نخطئ أبداً فى تحديد هذه العجائب- مع العلم بأن الأخطاء من هذا النوع تحدث فى كثير من الأحيان- فإن هذه العجائب لن تقدم لنا على الإطلاق سوى نوع من المهندس العظيم للكون الذى تدهشنا قوته كما تدهش قوتنا الخاصة «الرجل الهمجى». لكن قوته مع ذلك تظل داخل إطار النظام البشرى. ولقد أقام ديكارت مذهبه فى الآلية Mechanism ليعارض به مثل هذه الغائية Finalism. وعلى الرغم من أنه سوف يكون من الصعب بدون شك أن تصنع حيواناً، فإنه لا يوجد برهان قبلى apriori على استحالة ذلك أو أنه ليس من طبيعة الحيوان أن يكون مصنوعاً. إن ديكارت نفسه- وهو بانى المذهب الآلى- كان يعتقد أننا نحتاج إلى ملاك على الأقل لكى نصنع آلة تطير، وفى استطاعتنا اليوم فى القرن العشرين أن

نلاحظ أن بشراً ـ لا ملائكة ـ تقوم اليوم بصناعة مجموعة كبيرة منها بسهولة وبفاعلية تزداد يوماً بعد يوم. ومن ثم فمن العبث الوقوف عند هذا السؤال، وعلينا أن ننتقل إلى السؤال الثانى. كما أن البرهان على وجود الله الذى يقوم على الحركة لا يعتبر الله «محطة التوليد المركزى» لطاقات الطبيعية. فكذلك البرهان الذى يقوم على الغائية لا يعتبره كبير المهندسين لهذا المشروع الهائل. والمشكلة هى على وجه الدقة ما يأتى:

إذا كان هناك نظام فما علة وجود مثل هذا النظام؟ والمثل المشهور لصانع الساعة لا معنى له هنا اللهم إلا إذا تركنا مستوى الخلق وانتقلنا إلى مستوى الصنع. فكما أننا عندما نلاحظ ترتيباً لأشياء مصنوعة نستنتج وجود صانع فنى بوصفه العلة الكافية الوحيدة التى يمكن تصورها لمثل هذا الترتيب، فكذلك عندما نلاحظ وجود نظام بين الأشياء فإننا نستنتج وجود منظم سام أو عال، ولكن ما يجب أن ندركه فى مثل هذا النظام هو العلة التى بواسطتها تم وجود النظام.

ولقد كان ديكارت على حق حين سخر من أولئك الذين يشرعون قوانين باسم الله مدعين أنهم تغلغلوا فى باطن النصائح الإلهية، لكن ليس ثمة حاجة إلى أن نكشف النقاب عن أسرار التشريع الإلهى لكى نتأكد من وجوده، وإنما يكفى أن نعرف أن التشريع موجود، فلو صح وكان موجوداً فإنه لابد أن ينتمى إلى الوجود، أعنى إما أن ينتمى إلى الوجود العرضى الحادث الذى لا يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه، أو أن ينتمى إلى الوجود الضرورى المكتفى بنفسه، والذى يكفى أيضاً أن يكون علة للوجود الحادث المستمد منه.

وما أن ندرك هذه الفكرة حتى يصبح تفسير الأدلة الكونية على وجود الله واضحاً للغاية؛ كما يتضح كذلك السبب الذى جعلنا نقول إنه حتى عندما يقتبس الفلاسفة المسيحيون من أرسطو ويستشهدون به بطريقة حرفية فإنهم يتحركون فى مجال مخالف تماماً للمجال الذى كان يتحرك فيه أرسطو. ويكفى لكى نفهم هذه الحقيقة بطريقة أفضل أن نستعيد تلك المناظرة الشهيرة التى حدثت فى العصور الوسطى بين أولئك الذين لا يعترفون إلا بالأدلة الميتافيزيقية الخالصة على وجود

الله مثل ابن رشد وأتباعه وأولئك الذين لا يعترفون إلا بالأدلة الميتافيزيقية من أمثال ابن سينا وأنصاره. وابن رشد يمثل منا تراثاً أكثر قرباً إلى التراث اليونانى لأنه فى عالم مثل عالم أفلاطون أو أرسطو حيث يقف الله والعالم وجهاً لوجه منذ الأبد - لا يكون الله سوى حجر الزاوية فى نظام الكون Cosnos ومحركه فهو لا يوضع بوصفه الحد الأول فى سلسلة يكون فيها حداً مفارقاً للسلسلة فى نفس الوقت.

أما ابن سينا فهو يمثل من ناحية أخرى التراث اليهودى، والتراث اليهودى لابد أن يكون واعياً بذاته تماماً؛ لأن إله هذا التراث الذى يسميه ابن سينا الأول بطريقة دقيقة ومطلقة، لم يعد مجرد الوجود الأول فى الكون فحسب، بل أصبح الأول أيضاً من زاوية وجود الكون، أعنى أنه سابق على هذا الوجود ومن ثم فهو خارج عنه أيضا.

وهذا هو السبب فى أننا ينبغى علينا أن نقول إن الفلسفة المسيحية تستبعد بالضرورة جميع البراهين على وجود الله التى تكون فيزيقية فحسب ولا تسلم إلا بالبراهين «الفيزيقية - الميتافيزيقية» على وجوده؛ أعنى المتعلقة بالوجود من حيث هو وجود. والقول بأن القديس توما الأكوينى يستخدم فى هذه المسائل طبيعيات أرسطو كنقطة بداية لايبرهن على شئ قط، طالما أنه كما قلنا الآن توا ينتهى باستمرار ميتافيزيقياً؛ بل إننا ربما نستطيع أن نبين أنه حتى تفسيره العام لميتافيزيقا أرسطو يجاوز المذهب الأرسطى الأصلى، ذلك لأنه عندما نرتفع بأفكارنا إلى مستوى ذلك الوجود الذى قال لموسى «أنا هو الموجود» فسوف نجد أن الديانه المسيحية تكشف للميتافيزيقا عن الطبيعة الحقيقية لموضوعها الخاص. ونحن حين نجد أحد المسيحيين يعرف الميتافيزيقا مع أرسطو بقوله إنها: «علم الوجود من حيث هو وجود» فإننا لابد أن نظل على يقين من أنه يفهمها دائماً على أنها علم الوجود بوصفه وجوداً بالمعنى الذى ورد فى سفر الخروج - أعنى الله.

ويبدو إذن - إذا أردنا أن نستعير عبارة من وليم جيمس - أن العالم العقلى المسيحى يتميز عن العالم العقلى اليونانى بفروق عميقة فى بنائه. فنحن لدينا فى أحد هذين العالمين إلهاً يعرف بالكمال من حيث الكيف، هو: الخير عند أفلاطون أو بالكمال فى نظام من أنظمة الوجود وهو: الفكر عند أرسطو. ولدينا فى المقابل الله

المسيحى الذى هو الأول فى نظام الوجود والذى يحتاج إلى رجل ميتافيزيقى ليثبت أنه هو الأول أكثر مما يحتاج إلى عالم طبيعى لكى يبرهن على أنه المحرك. كذلك نجد فى العالم اليونانى الله الذى هو بغير شك علة الوجود بأسره بما فى ذلك معقوليته وفاعليته وغائيته ـ كل شئ ما عدا وجوده نفسه وفى العالم المسيحى ـ من ناحية أخرى ـ هناك وجود الوجود ذاته، أما فى العالم اليونانى فلدينا كوناً تشكل بصورة أبدية ويتحرك بصورة أبدية؛ أما فى العالم المسيحى فإن لدينا كوناً بدأ فى الوجود منذ لحظة الخلق، فى العالم اليونانى هناك كون حادث عارض فى نظام المعقولية أو فى نظام الصيرورة، أما فى العالم المسيحى فهناك كون حادث عارض فى نظام الوجود، فى العالم اليونانى هناك غائية باطنية محايثة للموجودات، أما فى العالم المسيحى فلدينا غائية مفارقة هى غائية العناية الإلهية التى تخلق النظام نفسه مع الأشياء المنظمة فى وقت واحد.

علينا أن نقول فى النهاية كلمة سريعة عن مشكلة بالغة الصعوبة لم يلق عليها الضوء الكافى من ناحية، ولا يمكن تجنبها من ناحية أخرى وهى:

حين نقول إن الفكر المسيحى قد تجاوز بهذا الشكل حدود الفكر اليونانى فهل ينبغى علينا أن نقول إنه وضع نفسه فى معارضة هذا الفكر، أم أنه أكمله وأتمه؟

أما أنا فأعتقد من جانبى أنه لا يوجد تناقض بين المبادئ التى أرسى قواعدها المفكرون اليونانيون فى الفترة الكلاسيكية، وبين النتائج التى استخرجها المفكرون المسيحيون من هذه المبادىء، بل يبدو على العكس أنه منذ اللحظة التى استخرجت فيها هذه النتائج فقد بدت كما لو أنها كانت متضمنة فى المبادئ، لدرجة أنه ظهرت مشكلة بعد ذلك هى: كيف فشل أولئك الذين اكتشفوا هذه المبادئ فى تقدير النتائج الضرورية التى تنتج عنها..؟ ـ ورأيى فى هذه المسألة هو على النحو التالى:

أن أفلاطون وأرسطو لم يدركا المعنى الكامل لأفكارهما مع أنهما كانا أول من حدد هذه الأفكار لكنهما فشلا فى اكتشاف مشكلة الوجود إلى الحد الذى يمس وجوده الفعلى ويتجاوز مستوى المعقولية. إن الأسئلة التى طرحاها هى الأسئلة الحقة لأن المشكلة التى تناولاها كانت هى ـ يقيناً ـ مشكلة الوجود، ولهذا السبب ظلت صياغتهما لها جيدة. أما مفكرو القرن الثالث عشر فقد رحبوا بها حين رأوا أنها

تعكس فكرهم ولقد سرهم ذلك كثيراً لأنهم وجدوا أنفسهم قادرين على قراءة الحقائق التى تتضمنها المشكلات التى أثارها أفلاطون وأرسطو. على الرغم من أن هذين الفيلسوفين اليونانيين لم يستطيعا فض أسرارها. وهكذا وجدنا فى أن واحد الميتافيزيقيا اليونانية تتقدم تقدماً حاسماً، كما وجدنا هذا التقدم يتم بدفعة من الوحى المسيحى: «فالجانب الدينى فى فكر أفلاطون لم يكتشف فى قوته الكاملة إلا فى عصر أفلوطين فى القرن الثالث بعد الميلاد. أما الجانب الدينى فى فكر أرسطو ففى استطاعة المرء أن يقول - دون أن يقع فى مفارقة:- إنه لم يكشف عن قوته الكاملة إلا بعد أن عرضه القديس توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر»[1] فإذا ما استبدلنا باسم «أفلوطين» القديس اغسطين، واضعين فى أذهاننا أن أفلوطين نفسه لم يجهل الديانه جهلاً تاماً - استطعنا أن ننتهى إلى هذه النتيجة وهى: إذا كان الفكر فى العصور الوسطى قد نجح فى تطوير الفكر اليونانى إلى حد الكمال فقد كان ذلك بسبب أن الفكر اليونانى كان حقيقياً بالفعل ، بسبب أن الفكر المسيحى - بفضل المسيحية ذاتها - كانت لديه القوة على أن يجعله متطوراً على هذا النحو. وحين نتساءل هل وضع أفلاطون وأرسطو قدمهما على الطريق الصحيح، فإننا نجيب بأنهما فعلاً سارا فى الطريق الصحيح وأن الاستمرار فى هذا الطريق يعنى التقدم. لقد توقفا فى سيرهما نحو الحقيقة عند بداية النظرية التى تقول: إن الماهية والوجود متحدان فى الله بالفعل وأنهما متميزان فى كل شئ آخر، على نحو ما تصوره العالم المسيحى، وها هنا نجد الحقيقة الأساسية للفلسفة التوماوية - وربما قلنا للفلسفة المسيحية - لأن ممثليها الذين يعتقدون أنهم يختلفون فى الصيغة يتفقون من حيث الأساس حين يتعرفو عليها.

لقد شيد أفلاطون وأرسطو قنطرة ضخمة وفخمة تعتمد أحجارها كلها على حجر الزاوية هذا، لكن حجر الزاوية يوضع فى مكانه عن طريق الكتاب المقدس، ولقد كان المسحيون هم الذين وضعوه بالفعل هناك.

وينبغى على التاريخ الا ينسى قط ما تدين به الفلسفة المسيحية للتراث اليونانى من ناحية، ولا ما تدين به هذه الفلسفة «للتربية المقدسة» وما أتت به من دروس مشرقة مضيئة من ناحية أخرى.

---

(١) انظر كتاب جلبرت مورى: «خمس مراحل للديانه اليونانية» ص ٧.

الفصل الخامس
العلية، والمماثلة، والغائية

تلخيص :

(١) فكرة العلية تعتمد أساساً على فكرة الوجود. (٢) فإذا قلنا أن الله هو الوجود، وأن الأشياء موجودة أيضاً لكنها عابرة أو حادثة (بمعنى أنها يمكن أن توجد ولا توجد فى مقابل وجود الله الضرورى) فإن السؤال هو: ماالعلاقة بين هذين اللونين من الوجود..؟. (٤) قد يقال إن وصف الله بأنه الوجود يجعل وجود الأشياء مستحيلاً أو يجعل العلاقة بينهما مستحيلة. (٥) فإذا كان الله هو الوجود الكامل الحقيقى أو هو الوجود الخالص: ألا يكون من المستحيل أن نتخيل وجوداً آخر غيره..؟ (٦) هذه المشكلة مسيحية أساساً فهى لم تظهر فى الفكر اليونانى. (٧) فالعلم عند أفلاطون وأرسطو موجود مع الآلهة منذ الأزل، لكن الأمر مختلف فى حالة الوجود المسيحى. (٨) المشكلات المتعلقة بإثبات الوجود الضرورى، أو علة العالم، وإنكار هذا الوجود ـ ظهرت فى الفكر الحديث لأنه يعيش ويتحرك فى عالم مسيحى. (٩) ينبغى إزالة الطابع غير الواقعى للمشكلة بأن تقول إن الموجودات ليس لها علة كافية سوى الله. (١٠) على الرغم من الهجمات العنيفة التى شنها مالبرانش وهيوم على العلية فهى لا تزال ضرورية لكى نفهم الفكر فى العصر الوسيط (١١) كانوا يفهمونها بطريقة واقعية: فالعلة تعنى وجود شيئين ينتقل شئ ما من الأول إلى الثانى (١٢) هناك علاقة عميقة بين الوجود والعلية (١٣) قبل أن تكون علة لابدَّ لك من أن توجد، ومعنى ان توجد هو أن تؤثر أو أن تفعل شيئاً، أعنى أن تكون علة. (١٤) فى العلية جوانب تشبيهية، أى خلع صفات الإنسان على الطبيعة، وهى عملية

SS

مرفوضة علمياً. لكن هل هى مرفوضة فلسفياً أيضاً..؟ (١٥) الإنسان جزء من الطبيعة، وهى تبلغ أعلى مراحلها، وهى مرحلة الوعى الذاتى، فى الإنسان (١٦) إننى أخبر ذاتى خبرة يقينية مباشرة فمن حقى تفسير الظواهر الخارجية من حيث صلتها بهذه الخبرة الداخلية، هذا هو أساس النزعة التشبيهية المشروعة. (١٧) الإنسان يمارس العلية على أنحاء ثلاثة: الأولى كجسم مادى، والثانية كجسم عضوى، والثالثة كموجود عاقل. والأخيرة هى التى تميز العلية البشرية الأصيلة (١٨) العلية البشرية تعنى النشاط الذى يوجهه العقل، أعنى النشاط الذى نعرف مقدماً نتائجه، ومن هنا ظهرت فكرة الإنسان الصانع، فأفعالنا تعبر عن شخصيتنا (١٩) لكى يكون الإنسان علة لا بد له من أن يوجد أولاً، والعكس صحيح أيضاً، بمعنى أنه لكى يوجد لابد له من أن يؤثر، أعنى أن يكون علة: فالوجود والعلية مرتبطان برباط وثيق (٢٠) العلل أنواع: العلة الأولى هى الله، والثانية هى الإنسان، والثالثة هى موجودات الطبيعة العلة الأولى أساسية وبقية العلل ثانوية (٢١) العلة لا تعطى معلولها إلا ما يوجد عندها، وبالتالى فإن الله وحده هو الذى يهب الأشياء الوجود (٢٢) عملية الخلق يصعب تصورها مع أننا كثيراً ما نردد أن خلق الأشياء من عدم، لكننا لا نتصور سوى التغير والانتقال. (٢٣) مشكلة أخرى هى: ما السبب فى عملية الخلق؟ مع أنه يستحيل افتراض سبب لا داخلى ولا خارجى (٢٤) الوحدانية تستبعد كل قسمة داخلية (٢٥) ما الغاية من خلق الكون؟ الغاية هى ذات الله (٢٦) الخير له أولوية عند أفلاطون لكنه خاصية للوجود فى الفكر المسيحى (٢٧) الخير أو الأريحية هى أن تهب الآخرين من ذاتك، أعنى مما لديك. (٢٨) فكرة العلية تنقلنا إلى فكرة المماثلة، لأنه إذا كانت العلية تعنى انتقال جزء من أ إلى ب، فإن ذلك يعنى أن المعلول ب لابد أن يكون مماثلاً للعله أ (٢٩) وهذه الفكرة موجودة فى الحس كما هى موجودة فى العقل: فالنبات ينبت نباتاً، والحيوان ينسل حيواناً مثله (٣٠) فكرة المماثلة ليست بالسذاجة التى نتخيلها عادة لكنها أساسية فى حالات كثيرة (٣١) هناك سوء فهم شائع عن العصر الوسيط: وهو الصورة الرومانتيكية الشائعة عن عالم الطبيعة فى العصور الوسطى والتى تغيرت فى القرن الثالث عشر.

(٣٢) إذا كان الله يهب الأشياء وجودها فما هو مبرر هذا الفعل، أو ما هى الغاية من فعل الخلق؟ (٣٣) «الرب صنع الكل لغرضه، فالغاية هى الذات الإلهية التى هى المبتدأ والخبر، البداية والنهاية. (٣٤) قد تكون النظرة الغائبة عميقة فى نظر العلم، لكنها تظل أساسية فى نظر الفلسفات الدينية. (٣٥) مراتب للغائية، الإنسان ثم الحيوان، ثم عالم المعادن (٣٦) جميع الأشياء سوف تظل من حيث الأساس بقايا خلفتها لنا لمسة خلاقة لله مهما تغيرت نظرتنا إلى الكون.

SS

العلية، والمماثلة، والغائية

علاقة الموجودات العرضية الحادثة Contingent بالوجود الضرورى ـ على نحو ما عرضناها فيما سبق ـ لا يكون لها مغزاها الكامل أمام الفكر اللهمّ إلا إذا ما بدأ المرء من الفكرة المسيحية عن الله التى تصوره على أنه وجود. وقد يعترض معترض على ذلك بقوله إن هذه الفكرة ـ إذا ما نظرنا إليها بدقة ـ لوجدنا أنها تستبعد تماماً كل إمكانية للعلاقة بين الله والأشياء ـ لسبب بسيط هو أنها تجعل وجود الأشياء نفسه مستحيلاً. دعنا نسلم ـ فرضاً ـ أن عالمنا الحاضر الذى يتسم بسمة التغير لا يحتوى فى داخله على علته الكافية، وأن وجوده الفعلى يفترض وجود الوجود (أى وجود الله) عندئذٍ ألا يصبح مستحيلاً أن نتخيل وجود أى شئ آخر لا يكون هو هذا الوجود؟ ويمكن أن نسوق المشكلة على النحو التالى: إذا لم يكن الله هو الوجود، فكيف يمكن أن نفسر العالم ..؟ لكن إذا كان الله هو الوجود فكيف يمكن أن يكون هناك شئ آخر غيره، أعنى غير الله ..؟ هناك إله واحد فحسب ـ كما يقول ليبنتز Leibnitz ـ وهذا الإله يكفى، وذلك صحيح بغير شك، لكننا ينبغى أن نضيف أن هذا الإله لا يكفى فقط، وإنما هو يكفى نفسه، أو هو كاف لذاته، فهل هناك أى مخرج يمكن أن نفلت به من هذا الإحراج المنطقى Dilemma..؟

فلنلاحظ أولا أنه مأزق مسيحى، أعنى أنه إحراج منطقى تتسم به الميتافيزيقا المسيحية، وهو لا يظهر إلا كنتيجه للتفكير العقلى فى معطيات الوحى. فالعالم اليونانى وتفسيره لا يثيران مثل هذه المشكلة، لأن العالم وآلهته عند أفلاطون وأرسطو تعطى أو توجد معاً وفى وقت واحد، ولا يدعى العالم أو الآلهة الاستحواذ الكامل على الوجود، فلا شئ يمنع واحداً منهما من أن يوجد مع الآخر، ولا تظهر مشكلة «معيتهما فى الإمكان Cmpossiblity» (أى أنهما ممكنان معاً). والأمر مختلف عن ذلك أتم الاختلاف فى العالم المسيحى. إذ يمكن للمرء أن يقول إن هذه

الواقعة يعرفها حتى الفلاسفة الذين ينظرون إلى مثل هذه النقيضة Antinomy على أنها بغير حل، فالموازنة بين إثبات وإنكار الوجود الضرورى وعلة العالم، أو الشعور بالاضطرار فى إثبات أو إنكار هذا الوجود بشكل متأن هى ألوان من الارتباك لم تكن تخطر على بال اليونانيين، ولم يشعر بها إلا الفكر الحديث؛ لأنه يعيش ويتحرك فى عالم مسيحى.

علينا أن نلاحظ ثانياً ذلك الطابع المجرد، غير الواقعى، ومن ثم غير المسيحى للمشكلة: فأياً ما كانت الاعتبارات الميتافيزيقية التى طورناها فى المحاضرات السابقة فإنها على الأقل لم تفقد اتصالها مع الواقع الحقيقى: فسواء بدأنا من فكرة الله على نحو ما يدركها الذهن البشرى كما هى الحال عند القديس أنسلم Anselm أو بدأنا من العالم ومن الإنسان كما هى الحال عند القديس توما St. Thomas فإننا فى أية حال لم نبدأ قط من الله ذاته، إذ لابد أن يكون بالضرورة هو الهدف الذى نسعى إلى الوصول إليه. فما يجب أن يقال إذن فى هذه الحالة ليس هو، أن فكرة الموجودات تفترض فكرة الوجود (أى فكرة الله) فى حين أن فكرة الوجود (الله) تستبعد فكرة الموجودات، بل بالأحرى هو: إن الموجودات التى تعطى كوقائع لها علة كافية إلا فى الوجود فحسب، (أعنى ليس لها من علة كافية سوى الله)، فلو كانت هناك أدنى مشكلة فى التسليم المتأنى بهما معاً، لأمكن أن نكون على يقين مقدماً من أن المشكلة ليست سوى مشكلة ظاهرية فحسب، لأننا ليس فى استطاعتنا لا أن ننكر الوقائع - أى الأشياء - لأنها تتعلق بالتجربة، ولا أن نتجنب تقرير العلة الكافية - أى الله - لأنها ضرورة. إن النقيضة الرابعة عند كانط لا يمكن حلها فى وضعها داخل المثالية النقدية، لكنها لو وضعت فى المذهب العقلى الواقعى لكان من الواضح قبلياً a priori أن الحل موجود. وأننا ينبغى علينا أن نصل إليه من فكرة الله ذاتها، وأن نصل إلى تبرير لتواجد الله والمخلوقات فى آن واحد. وأى تبرير كهذا - لابد أن يفترض مقدماً - أننا قد اكتشفنا علة يمكن تصورها، ومبرراً يمكن فهمه لإنتاج الموجودات عن طريق الوجود (الله) أعنى لخلق الله للأشياء، ومن ثم فإن علاقة الموجودات (الأشياء) بالوجود (الله) يمكن أن تعرض بطريقة واضحة ومعقولة.

ولكى نتغلب على المشكلة الأولى ونجد لها حلاً فإن علينا أن نعود إلى النقطة الأساسية فى الخلاف كله، أعنى أن نعود إلى الفكرة المسيحية عن الله، وأن نبين الضوء الجديد الذى تلقيه هذه الفكرة على تصورنا للعلة. وتلك ليست مسألة سهلة بسبب ألوان النقد التى وجهت إلى فكرة العلة المتعدية كما وجهها مالبرانش وهيوم فى فلسفاتهم، فجعلنا بالنسبة لنا فكرة غير معقولة تقريباً. فالعالم يتألف من سلسلة هائلة من الارتباطات الضرورية، والترتيب الموجود حالياً حاضر كواقعة، لكن سبب هذا الترتيب، يجاوز تماماً قدرتنا على الفهم ويفلت منا باستمرار؛ تلك هى وجهة النظر الحديثة إلى المشكلة، ولقد أصبحت مألوفة بعمق حتى أنها لتبدو الآن وكأنها واضحة بذاتها، ولكى نسترجع من جديد فكرة العصر الوسيط عن العلة فإن علينا أن نعود إلى لون من الواقعية Realism التى ربما بدت ساذجة إلى حد ما؛ وهى واقعية عبر عنها القديس تعبيراً واضحاً: فالقول بأن هناك علة يستلزم وجود شيئين اثنين إن كنا نريد أن نفهم لفظ العلية فهماً دقيقاً، كما يستلزم أيضاً أن ينتقل شئ ما من وجود العلة إلى معلولها.

ولن نستطيع أن نفهم معنى هذا التصور ما لم نفهم أولاً العلاقة العميقة التى اعتقد مفكرو العصور الوسطى أنها قائمة بين الوجود والعلية.

وقبل أن نتمكن من أن نعمل شيئاً على الإطلاق لابد أولاً أن نوجد، لأنه إذا تصورنا العمل العلى على أنه عطية من العلة إلى ذات ما، أو حتى غزو للذات بواسطة العلة، فإن من الواضح أن العلة لا يمكن أن تعطى إلا ما تملكه فحسب ولا أن تضع نفسها فى شئ آخر إلا من حيث ما تكون عليه.. وعلى ذلك فإن الوجود هو الجذر الأول للعلية، وفضلاً عن ذلك فإن الوجود لا يجعل العلية ممكنة فحسب، وإنما هو يتطلبها بطريقة ما، وإحدى المشكلات الصعبة التى واجهت الميتافيزيقيين الكلاسيكيين هى: تحديد علاقة الوجود بنشاطه العلى، وأنا لا أطمع فى حلها، بل إننى لا أزعم أننى وضعتها فى مصطلحاتها الفنية الصارمة، ولكنى سأحاول فقط أن أبرز جانباً من معناها عن طريق المقارنة وعلى حساب الاستطراد.

إننا نعيب - فى الأعم الأغلب - على فلسفات العصر الوسيط أنها وقعت فى

مذاهب تشبيهية ساذجة وهى المذاهب التى تخلع الصفات البشرية على الله وتشبهه بالإنسان Anthromorphism، وهذا اللوم بشئ طبيعى جداً حين تقوم به عقول شكلتها الأنظمة العلمية تشكيلاً تاماً؛ فهى شغوفة للغاية لاستبدال العلم بالفلسفة فى كل مكان، ولكن على الرغم من أن الاسكولائيين لم يكونوا على جهل تام بالعلوم كما نظن فى بعض الأحيان، فإنهم لم يجعلوا طموحهم الأول أن يصبحوا علماء Savants، وإنما أرادوا أن يصبحوا لاهوتيين وفلاسفة وأخذوا على عاتقهم اكتشاف المبادىء الأولى والقيام بالتفسير العقلى للوقائع الأولية من الحقيقة الواقعة أو المعطيات التى تأتى إلينا من الواقع، والتى تحتاج - على الرغم من أن العالم Scientist يقبلها على أنها معطيات بسيطة وخالصة - إلى تفسير على يد الفيلسوف: فالحركة والوجود يمكن من زاوية العلم اعتبارهما أموراً مسلماً بها، لكنهما من الناحية الفلسفية يحتاجان إلى تبرير. وقل نفس الشئ عن فكرة العلية أو السببية.

وعندما يصرح أحد العلماء بأن هذه المشكلات لاتثير اهتمامه فهو على حق بوصفه عالماً. بل حتى لو ذهب إلى القول بأنها ليست مشكلات على الإطلاق، أو أنها لا وجود لها فى عالم الواقع، فإنه لا يزال على حق بمعنى أن هذه المشكلات لا تظهر - على الأقل - أمام العلم. ولو أنه أضاف أن المذهب التشبيهى أو النزعة التشبيهية Anthropomorphism هى موت العلم فإنه على حق أكثر، إذن المؤكد أن هذه النزعة تصبح قاتلة حين نحاول تطبيقها على المشكلات العلمية لكن أينبغى علينا أن نقول إنها قاتلة بالنسبة للفلسفة أيضاً؟

العكس صحيح تماماً، إننا حين نفترض أن كل الظواهر الطبيعة تعتمد على أساس بشرى فإننا نفترض شيئاً يدعو إلى السخرية تماماً، وحين نفترض أن الغائية يمكن أن يعاد بناؤها قبلياً a Priori معلنين أن الأشياء جميعاً هى كما نعتقد أنها ينبغى أن تكون عليه، لكى نضمن ما يبدو لنا أنه الخير الأكبر للبشرية، فإن ذلك هو افتراض أشد سوءاً؛ لأن اكتشاف مثل هذه العلاقات فى أى حادثة هو مجازفة لا حد لها، بل إنه حتى حين يكون ممكناً فإنه لا يعد تفسيراً علمياً. ومع ذلك فإن من

الصواب أن نقول إن الكون نسق من الموجودات، ومن العلاقات المتلاحمة، وأن الإنسان يكون جزءاً منها. وعلى ذلك فإذا كان الإنسان يكون جزءاً من الطبيعة، فإننا لن نجد مبرراً يجعل الفيلسوف لا يتجه إلى الإنسان لكى يفهم الطبيعة على نحو أفضل، فلا شئ يبرهن بطريقة قبلية أن ما هو صحيح عن الموجودات البشرية لابد أن يكون كاذب عن الموجودات الأخرى، خصوصاً إذا ما كان الجانب الذى ندركه فيهما معاً هو جانب الوجود نفسه وخصائصهما المباشرة بوصفها وجوداً هنا ـ وبهذا المعنى ـ فإن هذه النزعة التشبيهية المذمومة، والتى كانت واضحة وشائعة فى القرون الوسطى ـ يمكن أن تبرهن على أنها عنصر لازم فى المنهج. فما دمت جزءاً من الطبيعة، ومادامت التجربة التى لدى عن نفسى حالة فريدة، تتمتع بميزة خاصة هى أننى على صلة مباشرة بالموضوع الذى أعرفه وهو ذاتى، فبسم أى مبدأ عقلى أمنع من تفسير تلك الموضوعات التى لا أستطيع أن أعرفها إلا عن طريق الخارج من حيث صلتها بالواقعة الحقيقية التى أعرفها عن طريق الداخل، وهى نفسى..؟ إن أساس كل نزعة تشبيهية مشروعة هو أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى تبلغ فيه الطبيعة مرحلة الوعى بذاتها: ولقد وجد العصر الوسيط فى هذا المبدأ أيضاً المبرر النهائى لفكرة العلية.

فى استطاعة الإنسان أن يكون سبباً وأن يمارس العلية على أنحاء شتى: فهو يمكن أن يمارس عليه الجسم المادى لأنه جسم مادى؛ وعليه الجسم العضوى الحى لأنه هذا الجسم أيضاً. ثم يمكن له من ناحية ثالثة أن يمارس عليه الموجود العاقل بما أنه موجود عاقل. ومادامت العقلانية هى على وجه الدقة الخاصية التى يتميز بها الإنسان على الحيوانات الأخرى؛ فإن العلية التى يمكن أن نقول عنها إنها بشرية أكثر من غيرها هى العلية العاقلة، أعنى ذلك اللون من النشاط العلى الذى يكون قائده وموجهه هو العقل أساساً. أى أن العقل هنا يلعب دور المبدأ الموجه. وهناك فكرة أساسية لابد من الالتفات اليها، وهى أن العقل يعرف مقدماً ما يفعل، ويتصور مقدماً الفعل الذى يقوم به وما يؤدى إليه من نتائج. ومعنى ذلك أن أفعالنا، وما تنتجه أفعالنا من آثار، لابد بالضرورة أن يوجدا بداخلنا أولاً وقبل أن تظهر إلى

الوجود الفعلى. ومن هنا ظهرت فكرة الإنسان الصانع Bomo Faber أى الذى هو علة لمصنوعاته ـ والذى يعلم مقدماً نتيجة ما يصنع (فالنجار مثلاً يعلم مقدماً ما سوف تؤدى إليه أفعاله) وبعبارة أخرى فإن النتائج والآثار التى تحدثها أفعالنا، لابد أن توجد أولاً فى داخلنا كعلل أو أسباب ولابد أن تشارك فى وجود علتها، قبل أن توجد هى نفسها فى العالم الخارجى بوصفها نتائج وآثار لهذه الأفعال. ومعنى ذلك أن الإنسان لأنه مزود بالعقل فهو يحتوى داخل ذاته على النتائج الممكنة التى سوف تنفصل عنه وتتميز، وهذا هو السبب فى أن ما نفعله أو ما ننتجة ينتمى إلينا أو ينسب إلينا، لأننا لو كنا نملك بطريقة مشروعة ما صنعت أيدينا، فالسبب هو أنه طالما أن هذه النتائج لم تكن فى الأصل سوى نحن أنفسنا بوصفنا علة إحداثها فإننا سنظل حاضرين فيها حين توجد كآثار أو نتائج: فمسرحيات شكسبير وكوميديا موليير، وسيمفونيات بتهوفن هى نفسها شكسبير، وموليير، وبتهوفن، حتى أن المرء يمكن أن يتساءل مثلاً: هل هذه الأعمال تمثل أفضل جانب فى مؤلفيها وهل هى قمة شخصياتهم..؟

ولو أننا سرنا بالتحليل خطوة صغيرة أبعد من ذلك فى هذا الاتجاه نفسه، فسوف يظهر لنا فى الحال أن هذه النتيجة ليست إلا نتيجة مؤقتة فحسب، فالإنسان لا يمارس أى لون من ألوان العلية إلا من من حيث هو موجود فقط، ومن الصواب أن نقول إنه طالما أنه لايوجد شئ سابق على الوجود، فإننا لا نستطيع أن نتجاوز هذه النقطة لكن ما هو معنى الفعل يكون؟ إننى حين أقول «أنا أكون، فإن فكرى لا يجاوز الإدراك التجريبى لواقعة معطاة عن طريق الملاحظة الخارجية، لكن الأمر كان على نحو مخالف فى نظر المفكرين فى العصر الوسيط، فقد كان فعل الكينونة عندهم أساساً فعلاً إيجابياً يشير إلى فعل التواجد نفسه، وكان تأكيد وجودهم الفعلى يعنى فى نظرهم تأكيد الوجود بالفعل actuality أعنى لكى نفهم تصور العصر الوسيط للعلية فإن علينا أن نرتفع إلى فعل الوجود نفسه، إذ من الواضح أنه لو كان الوجود فعلاً act فإن فعل العلّى لابد أن يكون بالضرورة ضارباً فى جذور وجود العلة ذاتها، ولقد عبروا عن هذه العلاقة فى تفرقة فنية خاصة، وإن

كانت مزعجة فى مظهرها بعض الشئ إلا انها واضحة جداً وهى التفرقة بين الفعل الأول والفعل الثانى، فالفعل الأول هو وجود الشئ وما نسميه وجود بفضل فعل التواجد الذى يمارسة. أما الفعل الثانى فهو العملية العلية لهذا الوجود، التجلى الداخلى والخارجى للوجود بالفعل الأول بواسطة النتائج التى ينتجها داخل ذاته أو خارجها. وهذا هو السبب فى أن الفعل العلى الذى ليس شيئاً إلا جانباً من الوجود بالفعل أو من الوجود بما هو كذلك، هذا الفعل العلى Causul acion لابد فى النهاية أن يحل نفسه فى انتقال الوجود واتصاله. أعنى أنك لكى توجد لابد لك من أن تؤثر، أى أن تكون علة؛ فتنقل شيئاً ما إلى شئ آخر.

عندما يفهم المرء هذه النظرية، فإنه يعد نفسه بذلك لكى يفهم من الناحية الفلسفية فكرة الخلق التى يمكن أن تكتسب معنى فلسفياً محدداً: أن تخلق يعنى أن تسبب الوجود.

فلو أن كل شئ كان قادراً على أن يكون سبباً بمقدار ما يكون موجوداً، فإن الله الذى هو Being الوجود لابد أن يكون قادراً على أن يحدث أو يسبب الوجود أى أن يهب الأشياء وجودها، ولابد أن يكون هو الوحيد الذى يستطيع أن يفعل ذلك. كل وجود حادث أو عارض إنما يستمد حدوثه وعرضيته من واقعة أن يشارك فى الوجود فحسب. إن له وجوداً، ولكنه ليس وجوده الخاص لأنه لم يهب نفسه هذا الوجود، إن الله هو ـ بمعنى فريد ـ هذا الوجود الخاص.

وهذا هو السبب فى أن جميع الموجودات العارضة أو الحادثة ليست سوى علل ثانوية فحسب وذلك لأنها ليست سوى موجودات ثانوية ولا يمكن أن تكون أكثر من ذلك، وينحصر نشاطها السلبى فى تغيير أحوال الوجود وفى تغيير الموضوعات التى تؤثر فيها، لكنها لا يمكن أن تسير أبعد من ذلك بحيث تسبب وجود النتائج نفسها، وباختصار: إن الإنسان الصانع Homo Faber لا يمكن ابداً أن يصبح إنساناً خالقاً Homo Creator لأنه هو نفسه لا يملك سوى وجود استمده من غيره، وفاقد الشئ لا يعطيه، فكيف يمكن أن يهب الوجود لنفسه، أو أن يتجاوز فى نظام السببية المرتبة التى يشغلها فى نظام الوجود..؟ ومن ثم فإن الخلق هو فعله سببى خاص

بالله، وهو ممكن بالنسبة إليه فقط وغير ممكن بالنسبة لسواه لكن الا ينتج من ذلك أن عملية الخلق يمكن تصورها وأنه يمكن للمرء أن يفهم بطريقة عقلية طبيعتها أو سببها؟ تلك مشكلات أخرى تحتاج منا إلى أن نلتفت إليها قليلا.

وأولى تلك المشكلات لا تثير صعوبة خطيرة فكل الفلاسفة المسيحيين يعلمون أنه إذا كان من الممكن تصور الفعل الخالق، فإنه من غير الممكن تصور عملية الخلق نفسها، فنحن لا نخلق أبداً وإنما نحن عاجزون عن الخلق، لهذا فإننا نعجز عن أن نتمثل بأنفسنا فعلاً خالقاً حقيقياً. إن كل ما نصنعه نصنعه من شئ آخر. ومن ثم لا نستطيع أن نتصور فعلاً ستكون نهايته هى وجود النتيجة التى ينتجها. لا شئ أسهل من ترديد أن الله خلق الأشياء، وأنه خلقها من العدم، لكن كيف نستطيع أن نمنع أنفسنا من أن نتخيل - حتى ولو كنا ننكر ذلك - أن هذا العدم نفسه هو لون من ألوان المادة التى يستخرج منها العقل الخلاق نتائجه! إننا لا نستطيع أن نفكر إلا فى التغيير والانتقال والآخرية، أعنى الانتقال من حالة إلى حالة، أما لكى نفكر فى الخالق فإننا نحتاج إلى قوة نتجاوز بها كلاً من درجة وجودنا ودرجة السببية التى نملكها.

هناك مشكلة أخرى نواجهها من نفس النوع لكنها ليست بصورة جذرية حين نحاول أن نصور لماذا كانت هناك عملية خلق. لأبد لنا منذ البداية أن نبدد وهماً تهدد بتزييف معنى المشكلة كلها. إن البحث عن العلة لعملية الخلق لا يعنى البحث عن سبب أو علة فعل الخلق، لأن فعل الخلق هو الله نفسه، وهو بغير سبب أو قل إنه هو نفسه السبب والعلة. ولقد أنهى القديس أوغسطين منذ زمن بعيد هذه المشكلة بهذه الطريقة، أعنى بحدس عقلى دقيق لا يصاحبه دائماً التبريرات الفنية الضرورية. فالتساؤل عن سبب إرادة الله يعنى أننا نفترض ضمناً أنه يمكن أن يكون هناك شئ سابق على هذه الإرادة، بينما إرادة الله سابقة على كل شئ آخر. ومن الواضح أن القديس أوغسطين هنا يضع فى ذهنه الفرض المتناقض لسبب عملية الخلق الذى لابد أن يكون هو نفسه جزءاً من عملية الخلق ذاتها. أما القديس توما الأكوينى فإنه يبرهن - متجاوزا هذه الوجهة من النظر، وإن كان يتبناها وهو يعمقها على استحالة

افتراض أى سبب أو أية علة على الإطلاق وللفعل الخالق سواء كانت علة خارجية أو داخلية. فالقول بأنه توجد فى داخل الله نفسه أى علة لإرادته أياً كانت، يعنى أننا لابد أن نميز فيه تميزاً حقيقياً بين القدرات والصفات. والواقع انه يصعب جدا أن يتخيل المرء سبباً آخر لإرادته سوى فهمه أو علمه، ولقد سبق أن رأينا أن الوجود ذاته (أى الله) فى واقعه الفعلى الخالص هو واحد كامل، وأن هذه الوحدانية تستبعد بالتعريف كل قسمة داخلية يمكن أن تسمح بوجود تعارض بين إحدى الصفات الإلهية وصفة أخرى. أو أن تسمح بأى فعل سلبى أياً كان نوعه تمارسة إحدى الصفات على غيرها. ولاشك أننا مضطرون من وجهة النظر هذه إلى القول بأن فهم الله أو علمه يؤثر فى إرادته لكن فهم الله وعقل الله هو الله نفسه، ولابد أن نقول أيضاً إن إرادة الله هى الله نفسه، ومن ثم فإن من المستحيل تماماً أن يدرك المرء كيف يمكن أن تكون هناك علاقات سببية - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - داخل ذات الله.

لكن عملية التوحيد هذه بين إرادة الله والله نفسه سوف تجبرنا على أن نسأل أنفسنا عما إذا كان لتصور الإرادة أى معنى فى هذه الحالة، طالما أننا لانستطيع أن نتصور وجود إرادة بدون غاية، وهل يمكن للمرء أن يفترض إرادة إلهية تعمل لغاية ما دون أن تحدد هذه الغاية أو هذه العلة الغائية - هذه الإرادة؟ الحق أننا نستطيع أن نفعل ذلك بشرط واحد هو إذا كنا نتحدث عن الله أو نقصده بهذه الإرادة، وبشرط أن نتذكر ان الله هو الوجود ذاته. أما إنكار أن يكون لإرادة الله غاية، فإن هذا يعنى القول بأن إرادة الله إما أن تخضع لضرورة عمياء أو لحدوث لا عقلى، أو عرضية غير معقولة، وفى كلتا هاتين الحالتين فإننا نسلم بوجود ألوان من النقص، وعدم الكمال، وهذا يتناقض مع ما يكون عليه الوجود الخالص بالفعل من كمال. ومن ناحية أخرى: فبما أن الله هو الوجود ذاته فإنه سوف يكون من التناقض أن نفترض أنه يمكن أن يكون له غاية أخرى سوى ذاته، فالغاية الوحيدة التى يمكن تصورها للإرادة الإلهية هى من ثم الوجود الإلهى. وبما أن هذا الوجود، من حيث هو غاية للإرادة، يتحد مع الخير فى هوية واحدة، فإنه يمكن للمرء أن يقول إن الغاية الوحيدة

الممكنة لله هى كماله الخاص. وبعبارة أخرى أن الله يريد نفسه بالضرورة ولايريد بالضرورة إلا ذاته. وأن كل ما يريده فهو يريده من زاوية ذاته.

فى استطاعتنا أن نقول إذن - وهو ما قاله جميع الفلاسفة المسيحيين - إن علة عملية الخلق هى خيرية الله، أو وفقاً لعبارة القديس أوغسطين التى اقتبسها فيما بعد القديس توما الأكوينى: «لأن الله خير، نحن موجودون» وربما كان فى استطاعتنا أن نبحث عن الأصل الأفلاطونى لهذه الفكرة، وبصفة خاصة فى محاورة طيماوس حيث يذهب أفلاطون إلى القول بأن النشاط المنظم للصانع يرجع إلى تحرره من الرغبة. لكن إذا كان الخير هو العلة النهائية لعملية الخلق فما هى علة هذا الخير نفسه؟.

لو سألنا أفلاطون نفسه هذا السؤال لكنا فى الغالب نقوم بمغامرة فاشلة لن تؤدى إلى أية إجابة طالما أن أفلاطون يتصور الخير بوصفه الحقيقة القصوى أو الواقع الأسمى. ولو أننا ألقينا هذا السؤال على ديونسيوس[1] المفكر المسيحى الأفلاطونى، فسوف تكون لدينا فى الغالب نفس النتيجة. فهذا المسيحى الذى نفذ إليه المذهب الأفلاطونى بطريقة عميقة لا يستطيع أن يتغلب أبداً على فكرة أولوية الخير التى يقول بها أستاذة أفلاطون لكى يرتفع ويدرك أولوية الوجود التى يقول بها سفر الخروج، وفى استطاعتنا أن نرى ذلك بوضوح فى النصوص الرئيسية «لأسماء الله» حيث يشرح ديونسيوس الشهير فى سفر الخروج: «أنا أكون ما أكون

---

(١) هو ديونسيوس الأريوباغيطى تلميذ بولس الرسول عاش فى أواخر القرن الخامس، ألف أربعة كتب هى: «الأسماء الإلهية» و«المراتب السماوية» و«اللاهوت الصوفى» و«المراتب الكنسية» - كان يذهب إلى أن العلم بالله إنما يستمد من الكتب المقدسة وكذلك أيضاً صفاته. والصفة الأولى التى تذكرها الكتب المقدسة لله هى الخيرية. فالخيرية هى أول صفة لله وهى مبدأ الأشياء جميعاً. ولو سألت لماذا خلق الله العالم؟! لكانت الإجابة أن الله خلق العالم لخيريته، ومن هنا كان كل موجود بما هو موجود خير، أما الشر من حيث هو كذلك فهو عدم وجود، ومعنى ذلك انه يضع الخير أولاً ويعتبر الوجود خاصية من الخواص التى تشارك فى الخير، وواضح انه متشبع بالروح الأفلاطونية تماماً، كما انه اعتنق الكثير من آراء الأفلاطونية الجديدة التى تعارض المسيحية معارضة صريحة مثل وحدة الوجود وشخصية الله والصعود إلى الله بقوتنا الذاتيه. [المترجم].

«Ego Sum qui Sum». فحين يعلن الله عن نفسه أنه هو الوجود فإننا ينبغى أن نفهم– طبقاً لهذه الوجهة من النظر ـ أنه من بين الصفات التى تشارك فى خيريته، التى هى ماهيته، يحتل الوجود المركز الأول فى هذه الصفات. وحين شرح توما الأكوينى بعد ذلك شروح ديونسيوس الأريوباغيطى فإننا نراه يعلن اتفاقه معه، لكننا نلاحظ أنه ليس صحيحاً أنه يتفق معه، ذلك لأنه بدلاً من أن يرى فى الوجود خاصية تشارك فى الخير ـ وهذا ما تفترضه نصوص ديونسيوس ـ فإنه يعكس الوضع لكى يرى الخيرية بوصفها شكلاً من أشكال الوجود. وهذا هو على وجه الدقة ما جعل التأويل التوماوى لديونسيوس قليل الأهمية من الناحية الفلسفية. وفى استطاعتنا هنا أن نرقب عملية السير التى يحقق بواسطتها الفكر المسيحى وعياً واضحاً بمبادئه الميتافيزيقية. وهو يرتفع فوق مستوى الهيلينية، أعنى وهو يجاوز الفكر اليونانى ويصوغ فى شكل نهائى محدد ما يمكن أن نسميه بميتافيزيقا سفر الخروج. لنرى الآن كيف تبدأ هذه الميتافيزيقا وكيف تسير.

إن القديس توما الأكوينى يوافق بغير تحفظ ـ بل وبدون أى تحفظ عقلى ـ على أن الخيرية تنتشر بذاتها. «لكن من أين أتت الخيرية بهذه الخاصية؟ من واقعة أن الخيرية ليست شيئاً آخر سوى شكل واحد متعال من الوجود، والخير إذا ما نظرنا إليه فى جذوره الميتافيزيقية لوجدنا أنه هو الوجود نفسه من حيث هو مرغوب فيه، أعنى أنه هو الوجود من حيث هو موضوع ممكن للإرادة. وإذ ما أراد أن يفهم لماذا يميل الخير إلى الانتشار تلقائياً، فإنا لابد أن نتجه بحثاً عن إجابه إلى الحالة الفعلية المباطنة للوجود، فالقول بأن الوجود هو فى أن واحد فعل وخير، لا يعنى فقط الإشاره إلى أنه يمكن أن يعمل كسبب او كعلة، لكنه يعنى أيضاً الإشارة فى نفس الوقت إلى أنه يحتوى على مبرر لمارسة هذه القدرة السببية، فكمال الوجود بالفعل ـ إذا تصورناه على أنه خير ـ يدعوه إلى توصيل هذا الوجود الفعلى بحرية إلى نتائجه الممكنة، ولو أننا عدنا إلى وجهة النظر التشبيهية التى حاولت فيما سبق أن أدافع عنها، فإننى سوف أقول هنا أيضاً أن التماثل البشرى أو المماثله البشرية يمكن أن تفيدنا أيضاً كدليل، فما الذى نعجب به فى البطل، وفى الفنان، وفى الرجل

الحكيم؟ أليس ما نعجب به فى هؤلاء الأشخاص هو - على وجه الدقة - واقعهم الفعلى الذى يفيض ويغمر وجودهم؟ وهو بما ينتجة من أفعال وأعمال إنما ينتقل إلى عالم الموجودات الدنيا التى تقف مشدوهة من منظرهم. ألسنا نعجب - باختصار - بحياتهم الخصبة المليئة؟ إن معنى أن توجد هو أن تعمل، ومعنى أن تعمل هو أن توجد، إن الأريحية التى بواسطتها يعطى الخير نفسه، فى حالة الموجود العاقل، هى تجلى حر للطاقة التى بواسطتها يوجد الوجود.

غير أن الإنسان ليس هو كل الأريحية، لأنه ليس هو كل الوجود؛ فقبل أن يعطى ما يمتلك لابد له أن يأخذ ما ليس عنده. إنه كثيراً ما يريد خير الآخرين لكى يعالج نقائصه هو، ويسد قصوره الخاص، ولكن يحافظ على وجوده وينميه، فهو بمقدار ما هو شره لما ينقصه كريم بما عنده. فهو خير بمقدار ما هو وجود. ومادمنا قد وصلنا إلى هذا الحد فإن علينا أن نسير خطوة أبعد(١).

ما أن يفسر المرء العلية بأنها هبة الوجود. حتى يجد نفسه منقاداً بالضرورة إلى تقرير علاقة جديدة بين السبب والنتيجة، أو بين العلة والمعلول، هى علاقة المماثله أو التشابه Anslogy ولقد كانت هذه النتيجة واضحة تمام الوضوح عند فلاسفة القرون الوسطى لدرجة أنهم لم يشعروا بأنهم فى حاجة إلى تبريرها على الإطلاق، فقد بدت لهم أنها واقعة من الوقائع التى تقدمها لنا تجربتنا اليومية المألوفة، فيكفى أن نتأمل التجربة الحسية الشائعة حتى نتعرف عليها، فالحيوان أو النبات ينتج حيواناً أو نباتاً من نفس النوع، وحتى لو أننا نظرنا إلى خارج عالم الحيوان والنبات لوجدنا أن النار تشتعل نتيجة نار أخرى، وأن الحركة تنتج نتيجة حركة أخرى، وتلك حقيقة واضحة نجدها فى كل مكان. ولقد كان المبرر الميتافيزيقى لهذه الواقعة واضحاً أمام العقل وضوح الواقعة نفسها أمام الحواس، ذلك لأنه لو أن الوجود الذى يسبب لايفعل شيئاً سوى أن يصل نفسه بالنتيجة أو ينتشر فى هذه النتيجة، بمعنى أن جانباً من

---

(١) لاحظ أن الخيرية أو الأريحية هى أن تهب الآخرين من ذاتك، أعنى: مما لديك. وإن صحّ ذلك فإن الله الذى هو خير خالص لأنه لما كان وجوداً خالصاً فهو لابد أن يهب الآخرين من وجوده، وهذا هو علة الخلق إن كان لابد من الحديث من علّة للخلق [المترجم].

السبب ينتقل إلى النتيجة أو جزءاً من ا ينتقل إلى ب، فإن ذلك يعنى أننا سوف نجد السبب لا يزال قائماً فى النتيجة تحت شكل جديد من أشكال الوجود وهناك عدد قليل من الصيغ يتكرر ذكره باستمرار فى كتابات القديس توما الأكوينى، كتلك الصيغة التى تعبر عن هذه العلاقة: مادام كل ما يسبب يؤثر ـ على نحو مايفعل، فإن كل سبب يحدث نتيجة مماثلة أو مشابهة له. وهذا التشابه ليس صفة عارضة تتدخل بطريقة لا أحد يعرف من أين أتت، ولا لماذا أتت لكى تتوج فاعلية الفعل، وإنما هى تشترك من حيث الجوهر فى طبيعة الفاعلية نفسها فهى بالنسبة لها علامتها الخارجية وتجليها المحسوس.

إذا كان الكون المسيحى هو إذن نتيجة لله كما تتضمن ذلك فكرة الخلق، فلابد بالضرورة أن يكون مماثلاً لله، لكنه لا يكون أكثر من مماثل؛ لأننا حين نقارن الوجود بذاته بالوجود المسبب، حتى فى الوجود الفعلى نفسه، فإننا نتعامل فى هذه الحالة فى نظامين من الوجود، لايقبلان الحذف ولا الإضافة، وهذا هو السبب فى أنهما ممكنان بالمشاركة Compossible (أو ممكنان معاً) فالله لا يضيف إلى ذاته شيئاً يخلقه للعالم ولايمكن أن يحذف من ذاته شيئاً بفناء العالم ـ وهاتان الحادثتان (الخلق والفناء) على جانبٍ كبير جداً من الأهمية بالنسبة للأشياء المخلوقة. أما بالنسبة لله الذى هو الوجود فإنه لاشئ يطرأ عليه إطلاقاً من حيث هو وجود، لكن على الرغم من أن الخلق ليس أكثر من مماثل فهو مع ذلك مماثل analogue أو شبيه ـ أعنى أكثر من أن يكون مجرد نتيجة تضيف بالصدفة تشابهاً معيناً لعلتها. وطالما أن النتيجة التى نتحدث عنها هنا تفترضها النتائج الأخرى كلها مقدماً ـ أعنى الوجود ـ فإن المخلوق شبيه بالخالق من حيث وجوده وجوهره.

وهذا هو السبب فى أن كل ميتافيزيقا مسيحية تتضمن أفكار التشابه والمشاركة، لكنها تعطيها رغم ذلك معنى أكثر عمقاً من معناها فى الفلسفة الأفلاطونية التى استمدت منها هذه الأفكار. ذلك لأن المادة التى يشتغل عليها الصانع فى محاورة طيماوس عند أفلاطون هى مادة مشكلة، أولها (صورة) بواسطة المثل التى تشارك فيها. أما مادة العالم المسيحى فهى تستقبل وجودها من الله مع شكلها فى آن واحد.

إننا علـى وعى كامل بجميع الصعوبات الـتى يمكن أن تظهـر حول هذه النقطة. لكن يبدو أن كل مشكلة فيها سوف تتبخر فى النهاية، فالقول بأن فكرة المشاركة يعافها أو يرفضها الفكر المنطقى قول مقبول تماماً. إن كل مشاركة تفترض أن المشارك يكون ولا يكون ما يشارك فيه فى وقت واحد[1]. ولكن ألا تتطلب أى ممارسة للفكر

(١) الواقع أن فكرة الخلق أثارت عدة مشكلات رئيسية فى الفكر المسيحى وعرض لها كلها القديس توما الأكوينى وحاول حلها. والمشكلة الأولى خاصة بإمكان الخلق من العدم، فيذهب القديس توما إلى القول بأن هذا الخلق ليس خلقاً لجزء معين من العالم، وإنما هو خلق للكون بأسره أو خلق الكل معاً. وخلق الكل يعنى إيجاد هذا الكل، وإيجاد الكل معناه الخلق من العدم لأنه مادام كل شئ سيوجد، فمعنى هذا أنه لم يكن ثمة شئ فوجد شئ، وأن الله أراد ذلك. فهناك إذن شرطان: الأول هو أن يتم الخلق ككل، فيصبح خلقاً من العدم، الثانى أن إرادة الله اقتضت الخلق، والإرادة قد اقتضت الخلق لانها أرادت ذلك لالشئ آخر. والمشكلة الثانية هى إمكان صدور الكثير من الواحد، ويذهب القديس توما إلى أن الله عقل وهو يتعقل صلة ذاته بالأشياء على اعتبار أن الأشياء تشارك فى هذه الذات، وعن طريق فعل التعقل هذا ينشأ إلى ما لا نهاية أنواع الخلق وبهذا نستطيع أن نفسر بسهولة إمكان صدور الكثرة عن الواحد.

أما المشكلة الثانية: فهى مشكلة الخلق فى الزمان، فإذا كان الله أزلياً، فإن فعله أزلى كذلك، وبالتالى فالخلق أزلى كالله سواء بسواء. الزمان أزلى كذلك. وهكذا نصل إلى القول بأزلية العالم وأزلية الزمان وهى المشكلة التى عرفت فى العالم الإسلامى باسم «قدم العالم» أما القديس توما فهو يرى أن الحجج التى تساق للبرهنة على أزلية العالم وإن كانت محتملة فإن الحجج التى تقال للبرهنة على إبتداء العالم محتملة كذلك، وعموماً فإننا لا نجد فى طبيعة الأشياء أو الإنسان ما يجعلنا نقول بضرورة الوجود فى الزمان، وباختصار فإن خلق العالم فى الزمان موضوع إيمان لا موضوع برهنة، ولهذا يقول عبارته الشهيرة: «إن بدء العالم قابل للإيمان وغير قابل للبرهان». والمشكلة الرابعة هى مشكلة الشر. ويذهب القديس توما إلى القول بأن الله لا يفعل الشر لأن الشر عدم، والقول بان الله يخلق العدم قول لا معنى له الآن الخلق فعل إيجابى لا سلبى خالص، ولذلك فإن نفسر الشر يعنى أن ننسبه إلى المخلوق، ونعتبره الخاصية التى يتميز بها المخلوق عن الخلق، فالفارق بينهما فى مرتبة الوجود هو خاصية الشر، بل ويمكن ترتيب الموجودات ترتيباً تنازلياً حسب درجة الشر، أعنى: حسب النقص فى المخلوق بالنسبة إلى الخالق. وفى أعلى هذا الترتيب نجد الملائكة التى هى صور بلا مادة، أو هى العقول المفارقة التى تحدث عنها أفلاطون وأرسطو كعلة لحركات الأفلاك وقال بها أتباع الأفلاطونية الجديدة وهم يتحدثون عن مراتب الموجودات لكنها أقل من الله حيث المعقولية ودرجة البساطة؛ لأنها فى النهاية مخلوقة، وهو يذهب إلى أن كل ملاك هو نوع قائم بذاته وليس فرداً فى نوع يشمله. [المترجم].

المنطقى أن تكون هناك مقدماً ارتباطات واقعية معينة معطاة للتحليل؟ أليس هذا هو عمله الخاص والذى بدونه لا يكون له عمل؟ وإلا يستلزم مبدأ التناقض نفسه حضور فكرة المشاركة أمام الذهن، وبالتالى معقوليتها النسبية كذلك ..؟

حين أقول إن الشئ المعين لا يمكن أن يكون هو نفسه وضده فى وقت واحد ومن وجهة واحدة فإننى أُدخل بذلك فى تعريف الشئ علاقاته أيضاً، وأفترض أن يكون على هذا النحو من حيث علاقة ما قد لا يكون كذلك فى علاقة أخرى، وفضلاً عن ذلك فما عسى أن تكون فائدة الفكر الاستدلالى أو المنطقى فى مواجهة الواقع الذى يزدرى به صيغه؟ إن مشكلة الواحد والآخر، أو التشابه والاختلاف قائمة فى الأشياء ذاتها، وإذا كانت قد ثبطت عزيمة كثير من المناطقة فى العصور الوسطى فإن ذلك ليس مبرراً لكى يتهرب منها الرجل الميتافيزيقى، فالتشابه الآن واقعة موجودة، ولا يجرؤ أحد على إنكار أننا نعيش فى عالم يمكن تصنيفه، وما أن نسلم بذلك حتى تدخل مشكلة المشاركة من جديد بالضرورة ميدان الفلسفة.

قد يعترض معترض بقوله إن ميتافيزيقا المماثلة تفترض جعل السببية مادية بطريقة ساذجة، فالإيمان بأن العالم يمثل الله كما يمثل الصورة الأصل التى صورته، أو كما يمثل الحيوان أسلافه، فإن ذلك كله يعنى أننا نعود القهقرى إلى حالة الروح فيما قبل العلم أو إلى العقل البدائى بمعناه الأصيل. والواقع أن المرء يعلق أهمية كبيرة على عمر الأفكار - فحتى لو بينا أن هذا المفهوم أو ذاك بدائى فإن مشكلة مشروعيته سوف تبقى كما هى دون أن تمس. ولابد أن يكون عجيباً - على العكس - أن يعتقد الناس فى ألوان معينة من التفسيرات البدائية التى تخيلتها موجودات بشرية لا تلبى المتطلبات الضرورية للفكر البشرى. ومن المحتمل ألا يوجد أحد يمكن أن يجادل فى أن المشاركات والمماثلات قد أزدهرت بإفراط لا حد له فى الأفكار البدائية عن نشأة الكون، أو فى فكر العصور الوسطى عن أصل الكون. ولنسلم بأن هذه الأفكار انتشرت بسرعة فى كل مكان، بلا نقد، وبغير منهج، وبدون أى لون من ألوان التبرير العقلى. لكن ذلك كله لا ينفى القول بأنها تطابق جانباً أصيلاً من الواقع، وإنه بالتالى لا يمكن الاستغناء عنها تماماً فى محاولاتنا

لتفسيره أو حتى لوصفه، وذلك صحيح ما دامت فكرة المماثلة ليست بهذه الدرجة من السذاجة التى تتخيلها عادة[1].

ولقد حرص المفكرون المسيحيون باستمرار على التفرقة بين الأنواع المختلفة من المماثلة أو تمييز درجات منها: فالتشابه Resemblance هو أكثر أشكالها وضوحاً أمام الخيال، لكنه ليس الشكل الوحيد بل يمكن أن تكون هناك مماثلة حتى حين لا يكون هناك تشابه: فالصورة ربما تثير اهتمامنا لما فيها من تشابه بينها وبين الأصل، ولكننا عندما نقارن بين مجموعة من الصور لأناس مختلفين رسمها فنان واحد خصوصا إذا كان هؤلاء الناس ينتمون إلى الفترة التى يعيش فيها، فإننا يمكن

(١) فكرة المماثلة من الأفكار التى تمثل صعوبة كبرى أمام القارئ الحديث لفهم الفلسفة فى العصر الوسيط، فضلاً عن أن مفكرى العصر الوسيط أنفسهم كانوا أبعد ما يكونون عن الاتفاق حول تعريف واحد لها، على الرغم من أنهم اهتموا بهذه الفكرة اهتماما كبيراً، حتى اننا نجد القديس توما الأكوينى يعتمد عليها فى معرفة صفات الله، فيذهب إلى أن كل علة لابد أن تترك اثراً فى معلولها، لأن المعلول صادر عن العلة، فإذا كان الله علة الموجودات فلابد أن نجد بينه وبينها تشابهاً. لكن يجب علينا ـ كما يقول ـ ان نلاحظ أن المعلول يشبه الله فقط لكنه لا يساويه فى درجة الشبه. كما أن كل صفة تنتسب إلى المعلول من الضرورى أن توجد فى العلة، فالمعلول بحكم مرتبته فى الوجود يقتضى أشياء لاتناسب مرتبة الوجود بالنسبة للعلة. ومن ثم فإننا ينبغى علينا أن نتأمل فى خصائص الموجودات لنرى ما يمكن أن يتلاءم منها مع كمال الله، وتبعاً لذلك نصف الله من طريق المماثلة، اعنى أن نقول إن الأشياء تتصف بكذا وكذا من انواع الكمال فلابد أن يكون الله متصفاً بهذه الكمالات، ولكن بنسبة اكبر كثيراً مما هى فى الموجودات، ومعنى ذلك اننا سوف ننسب إلى الله فى النهاية كل صفات الكمال الموجودة فى المخلوقات بعد أن نضيف إليها كلمة زيادة أو فوق العلم الذى نعرفه، وقادر بقدرة تفوق القدرة التى تعرفها، وحى بحياة فوق الحياة، أعنى أنه يحيط بكل شئ علماً، قادر على كل شئ بقدرة مطلقة مريد بإرادة حرة ... الخ.
والملاحظ من ناحية أخرى أنه بدون فكرة المماثلة فإن التوحيد بين الله والوجود سوف تقودنا إلى مذهب وحدة الوجود Panthesim ولقد حدث ذلك أكثر من مرة فى العصور الوسطى على سبيل المثال عند «ديفيد دى دينان david de Dinant» البلجيكى الذى ذهب إلى أن الوجود واحد، وقدم على ذلك حجة منطقية هى: لكى يختلف شيئان يجب أن يكون بينهما عنصر مشترك وعنصر مختلف. وليس هناك عنصر مشترك بين المادة والروح. فليس هناك شئ يفصل بينهما، فهما إذن شئ واحد من حيث الماهية، وتلك هى الحال أيضاً مع إيكهارت Eckhart (١٢٦٠ - ١٣٢٧) ـ الذى ذهب إلى أن الوجود هو الله Esse est Deus ... إلخ. [المترجم].

أن نلاحظ أنها تتصف بتشابه لا يخطئه النظر بين بعضها وبعض، وإذا كان بعضها يشبه بعضها الآخر بهذا الشكل، فإن السبب هو أنها جميعاً تشبه الفنان. ولايصدق ذلك فقط على أعمال الفنان الواحد، وإنما يصدق كذلك على أعمال تلاميذه أو كما نقول، على أعمال مدرسته، لأنه سببها أو علتها، ولأن شيئاً ما - كما فى جميع الحالات التى من نفس النوع - قد انتقل من وجوده هو الخاص - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إلى أعمال أو إلى نتائجة وآثاره. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن جميع لوحات رمبرانت Rembrandt[1] هى لوحات أو صور - مبرانت رسمها بنفسه سوان أن تكون «هذا الرجل» Ecce Homo أو «الفيلسوف يتأمل»، أو «حجاج إيمايوس Emmaus» .

وعلى هذا النحو ينبغى - فيما يبدو - أن نفسر الموضوع المألوف للعصر الوسيط عن الكون الذى يحمل كل شئ فيه آثار الألوهية. إذ ينبغى الا ننكر أن المفكرين المسيحيين قد أطلقوا العنان لخيالهم فى هذا المجال. ويكفى أن نذكر ثلاثه من مفكرى العصر الوسيط جاهدوا ليعرضوا علينا - فى فرحة شاعرية - النظام الثلاثى لتركيب الأشياء الذى يرمز فى رأيهم إلى الثالوث، وهؤلاء المفكرون الثلاثة هم: هوج دى سان فكتور Hugh De St. Victor (١٠٩٦- ١١٤١)[2] والقديس بونافنتير St. Bonarenture (١٢٢١- ١٢٧٤) وريمون ليلى Reymond Lully (١٢٣٥-

---

(١) فنان هولندى ولد فى لندن (١٦٠٦- ١٦٦٩) بدأ فى أوائل حياته يرسم صوراً شخصية له ولأسرته، وفى عام ١٩٥٠ تخلى عن رسم الشخصيات البارزة فى المجتمع ليرسم الفقراء والمضطهدين، ثم اهتم برسم بعض قصص الكتاب المقدس. من أهم أعماله «الرقابة الليلية». «وهذا هو الرجل» .. «والمسيح يعظ المرضى وحجاج إيمايوس» - وهى مكان بقرب الجليل ظهر فيه المسيح لتلاميذه للمرة الأولى بعد قيامه. [المترجم].

(٢) أكبر ممثلى التصوف العقلى الذين ينتمون إلى ديرسان فيكتور الأوغسطينى بباريس، هو وتلميذه ريشار. وهو يقيم التصوف على أساس انقسام المعرفة البشرية ثلاث درجات: الأولى هى معرفة العالم المحسوس بالحس والخيال ويسمى هذه الدرجة عين الجسم. والدرجة الثانية هى معرفة النفس، ويسميها عين العقل فالإحساس الداخلى أو الشعور الذاتى هو فى نظره =

(١٣١٥) [1] وإنك لتجد هذه الأفكار منتشرة فى كتاب القديس بونافنتير «رحلة النفس إلى الله» من ألفه إلى يائه. والطريقة الثلاثية التى سار عليها دانتى فى قصته الخالدة «الكوميديا الإلهية» Divine Comedy ـ وهى رحلة خيالية يقوم بها الشاعر فى الجحيم والمطهر والفردوس ـ هى مرآة رائعة تعكس عالم العصور الوسطى، فقد اختار هذه الطريقة واعتبر الوحدات المثلثة القافية خير ما يصلح للتعبير عن موضوعه، لأنها لابد أن تكون، كالعالم الذى تصفه، عليها خاتم المادة التى تشبه الله. ومن الصعب أن نحكم على هذه الطريقة دون أن نضع فى اعتبارنا المبدأ الذى كان يستلهمه، صحيح أن العقول القوية من أمثال القديس توما لم تنظر إلى التشبيهات التى جمعها وكدسها المفكرون العظام كما لو كانت براهين وأدلة، لكنها مع ذلك لم

= الذى يبرهن على وجود النفس، والنفس هى الشخص، بل إن الجسم لا يشارك فى الشخصية الإنسانية إلا لكونه متصلاً بالنفس. والدرجة الثالثة من المعرفة هى معرفة الله ويسميها «عين المشاهدة»، وهى أعلى المراتب المعرفية التى نصل بها إلى وجود الله. ومعنى ذلك أن لكل عين من عيون النفس الثلاث موضوعاً خاصاً (هى على التوالى: العالم، والنفس، والله) ـ وهناك أيضا رؤية خاصة لكل منها (هى على التوالى: التفكير، والتأمل، والمشاهدة) ولقد كان لهذه النظرية دوى قوى فى العصر الوسيط وفى بداية العصور الحديثة. [المترجم].

(١) مفكر أسبانى عاش فى الشطر الأول من حياته فى البلاط الأسبانى عيشة لهو وفراغ، حتى وقع له كما يقول حادث فى الثلاثين من عمره صرفه عن اللهو والدنيا كلها وجعله يتجه إلى الدين ويكرس له جهده وهذا الحادث هو أن المسيح تراءى له ذات ليلة فاضطرب، لكنه لم يحفل بالأمر فى البداية، لكن الرؤيا، تكررت أربع مرات فى الظروف عينها، فأدرك أن المسيح يريده أن ينصرف عن الدنيا ويتوفر على خدمته، أى للدفاع عن الدين والعمل على نشره. فبدأ يدرس اللغة العربية ثم اللاتينية والمنطق، وأنفق فى ذلك تسع سنين وضع بعدها مؤلفه الأكبر «الفن الكلى» يرد فيه على الرشديين ويرى أنه يجب البدء بالأصول التى يسلم بها الجميع، أعنى المبادىء الكلية الواضحة وهذه المبادىء نوعان: مطلقة وهى الصفات الإلهية التسعة: الخيرية، العظمة، السرمدية، القدرة، الحكمة، الإرادة، الفضيلة، الحق، المجد، والمبادىء النسبية وهى التسعة أيضاً وهى: الاختلاف، والاتفاق، والتضاد، والمبدأ، والوسيلة، والغاية، والأكبر والأصغر، والسماوى، وبذا تخرج لنا الحقائق والأسرار الطبيعية التى يستطيع العقل إدراكها فى هذه الدنيا.. [المترجم].

ترض أن ترى فى الجوهر والصورة والنظام التى تشارك فيها الأشياء مشاركة أساسية علامة على الله الثالوث الذى خلقها.

وها هنا نجد ما يمكن أن نسميه مع «نيومان Neuman» الطابع المقدس للعالم المسيحى. إننا نستطيع أن نتوقف عند أى نقطه نشاء فى تفسيرنا للطبيعة، لكن الطبيعة ذاتها لها أعماق فهى تتجاوز المستوى الفيزيائى الذى يدرسه العلم لكى تبلغ المستوى الميتافيزيقى، ثم تعد الطريق فى النهاية للانتقال إلى المستوى الصوفى. وأنا لا أعنى بذلك أن التطور المسيحى للكون يتجاهل، أو يزدرى التفسيرات العلمية، أو الفلسفية، بل على العكس تماماً، إنه يرحب بها ويطلبها بإلحاح؛ فكل حقيقة يأتى بها العلم أو تصل إليها الفلسفة تعلمنا شيئاً عن الله، لكن ما أود أن أقوله هو أن الفيلسوف المسيحى إلى جانب أنه يرى العالم كما يراه الناس جميعاً فإنه يرى ضرورة وجود وجهة نظر خاصة به هو. وكما أن الله بخيريته وهب الوجود للموجودات فإنه بخيريته أيضاً جعل الأسباب أسباباً، وهكذا عهد إليها بالمشاركة فى قدرته، مع المشاركة فى وجوده الفعلى، أو بالأحرى، مادامت السببية تفيض من الوجود بالفعل، فلنقل إنه أضفى عليها الواحدة لكى يضفى الأخرى، وهكذا نجد أن العالم الفيزيقى الذى نعيش فيه يقدم للفكر المسيحى وجهاً هو عكس وجهه الفيزيائى نفسه، وجهاً يقرأ فيه كل شئ بلغة القوة والقانون والطاقة فى جانب، وبلغة المشاركات والمماثلات للوجود الإلهى فى جانب آخر. وكل من يفهم هذه الفكرة فإن العالم المسيحى سوف يتخذ أمامه وجه العالم المقدس الذى تسجل علاقته بالله فى وجوده كما تسجل فى كل قانون يحكمة ويحكم وظيفته.

فى اعتقادى أنه لا يخرج بنا عن الموضوع الذى نتحدث فيه أن نبدد سوء فهم أصبح منذ عهد قريب سائداً، ومن المحتمل أن يسود أكثر كلما زاد الاهتمام العام بالفلسفة فى العصر الوسيط. وأعنى به الصورة الرومانتيكية الشائعة عن عالم العصر الوسيط، ذلك لأن أول عصر وسيط ظهر على مسرح التاريخ كان هو العصر الوسيط الرومانتيكى، عالم الألوان البرّاقة حيث يتدافع القديسون والخطاة معاً، وسط الجموع، فى عالم الإلهامات العميقة التى يعبر عنها فى البناء المعمارى، وفى

النحت، وفى الشعر. ولقد كان كذلك عصراً للرمزية حيث تحولت الحقائق الواقعية إلى معان صوفية تشبع بها المفكرون والفنانون، لدرجة أن الطبيعة أصبحت أشبه ما تكون بالكتاب المقدس الذى تحولت كلماته إلى أشياء. فالكتب التى تتحدث عن الحيوانات وأحوالها، والمرايا والمناظير، والزخارف من الزجاج مختلفة الألوان التى كانت تزين بها الكنائس ودهاليز الكاتدرائيات ... إلخ كل واحدة من هذه الأشياء تعبر بطريقتها الخاصة عن عالم رمزى ملىء بالأشياء التى إذا نظرنا إليها فى ماهيتها ذاتها لوجدنا أيضاً تعبيرات متعددة عن الله. لكن دراسة المذاهب الكلاسيكية فى القرن الثالث عشر قد أدت بالمؤرخين إلى رد فعل طبيعى تماماً، فعارضوا هذه النظرة الشاعرية لعالم العصر الوسيط، وأقاموا فى مقابلها نظرة أخرى للعالم، هى النظرة العقلية والعلمية، التى ظهرت فى كتابات روبرت جروستست Robert Grosseteste(١) وروجر بيكون Roger Bacun(٢) وتوما الأكوينى. ولقد كان ذلك فى

(١) روبرت جروستست (١١٧٥– ١٢٥٣) أحد أساتذة اكسفورد وأول ممثل للعلم التجريبى فى العصر الوسيط، كان استاذاً بهذه الجامعة ثم مديراً لها عام ١٢٢١ ثم عين بعد ذلك أسقفاً على لنكولن عام ١٢٣٥، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته. كان مثال العلم عنده وعند اساتذة اكسفورد كتاب المناظر للحسن بن الهيثم، ولذلك يستخدم الأسلوب الرياضى فى الدليل ويعتقد أن الرياضة وحدها هى التى تفسر الظواهر الطبيعية، أى أن علل هذه الظواهر يمكن أن تكون خطوطاً وزوايا واشكالاً، لأن الطبيعة تعمل بأقصر الطرق تبعا لمبدأ الاقتصاد والكمال واقصر طريق هو الخط المتسقيم، بهذا المفهوم الرياضى تصبح العلوم الطبيعية علوماً يقينية [المترجم].

(٢) كان روجر بيكون (١٢١٤– ١٢٩٤) أيضاً أحد اساتذة جامعة اكسفورد ولقد أثر فيه جروستست تأثيراً عميقاً، وكان بيكون أول من نادى فى أوربا بأهمية المنهج التجريبى خاصة بعد اطلاعه على كتب الفلاسفة العرب ووقوفه على ميلهم إلى الناحية العلمية التجريبية اكثر من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية، ومن هؤلاء الفلاسفة: ابن رشد، والفار ابى، والحسن بن الهيثم، وابى الفتح الخازن، وكان يرفع ابن سينا إلى منزلة الفيلسوف الأعظم بعد أرسطو. قام بالتدريس فى جامعة اكسفورد فترة ومنع بعدها من الاستمرار فى التدريس لأن الروح العلمية التى اكتسبها لم تتجه إلى دراسة التجارب الطبيعية والكيماوية العربية لم تمنعه من الاعتقاد بفاعلية السحر والتنجيم اعتقاداً جازماً دعاه إلى إدخالهما ضمن برامجة الدراسية؛ فأصدر بونافنتير رئيس طائفة الفرنسسكان أمراً بمنعه من التدريس ومن نشر مؤلفاته ثم حبسه. ولكن البابا كليمان الرابع، وكان صديقا قديماً له أطلق سراحة وطلب إليه أن يدون أراءه فوضع «الكتاب الاكبر» وهو أهم مؤلفاته،ثم وضع بعد ذلك «الكتاب الاصغر»، عرض فيه بعض موضوعات الكتاب السابقة وبحثا فى الكيمياء النظرية. وعند بيكون يظهر لأول مرة اسم العلم التجريبى، وكان ايضاً أول من عرض الاسباب التى تجعلنا نقع فى الخطأ وهى: الاعتماد على السلطة، والعادات الشخصية، ومعتقدات الجماهير الجاهلة والغرور. وهى التى اقتبسها ونقحها فيما بعد حفيده فرنسيس بيكون (١٥٦٠– ١٦١٦) وأطلق عليها اسم أوهام المسرح وأوهام الكهف وأوهام السوق وأوهام الجنس، وراجع أيضا كتابنا «مدخل إلى الفلسفة» ص ٧٣– ٧٤ من الطبعة الثانية [المترجم].

الواقع، ما يبرره تماماً، على الأقل من حيث إن وجهة النظر العلمية إلى الكون بدأت منذ القرن الثالث عشر فى الظهور. وأصبحت تتوسط بين نظرتنا الحالية إلى الكون والنظرة الشاعرية الرمزية التى سادت فى العصور الوسطى المبكرة. لكن من الخطأ أن هذه النظرة الجديدة التى بدأت فى الظهور ألغت تماماً النظرة القديمة، أو حتى حاولت أن تفعل ذلك. لكن الذى حدث فى الواقع هو أن أشياء العالم لم تعد عند هذه النظرة الجديدة، مجرد رموز فحسب، وإنما أصبحت أشياءً عينية تحمل وراء طبيعتها الخاصة، وفوقها الكثير من المعانى الرمزية. ومن ناحية أخرى فقد صيغت المماثلة بين الله والعالم - التى كانت تعبر عنها النظرة الأولى على مستوى الخيال والوجدان فحسب - فى قوانين محددة، وفى تصورات ميتافيزيقية دقيقة. والواقع أن الله - على هذا النحو - قد تغلغل فى الطبيعة على نحو أعمق، ونحن نكتشف ذلك كلما سبرنا أغوار الطبيعة بطريقة أفضل. وأصبحنا نجد عند مفكر مثل القديس بونافنتير أنه: ليس ثمة فرحة ولا متعة، تعادل مشاهدة الله وتأمله، على نحو ما ينعكس فى مرآة الموجودات. بل إننا نجد القديس توما، صاحب الذهن الثاقب اللماح، يعبر عن فلسفة مماثلة للطبيعة حين يذهب إلى أن فاعلية العلل الثانوية ترجع إلى أنها تشارك فى الفاعلية الإلهية. وإلى أن السببية المادية هى بالنسبة لفعل الخلق، كالموجودات بالنسبة لله،أو كالزمان بالنسبة للأزل. ومعنى ذلك كله: أنك لن تجد سوى نظرة واحدة للعالم فى العصر الوسيط، سواء المبكر أو المتأخر، شاعت مرة فى أعمال الفنانين ومرة أخرى فى تصور الفلاسفة، وهى النظرة التى حدد معالمها القديس أوغسطين فى كتابه «عن التثليث De Trinitate»، والتى استمدها بدوره من آيات سفر الحكمة: «لكنك رتبت كل شئ بمقدار، وعدد، ووزن». (سفر الحكمة ١١: ٢١).

لو تخلصنا من هذه المشكلة فسوف نصادف مشكلة أخرى لا تقل عنها صعوبة؛ فلو أننا سلمنا بمعية الإمكان Compossibility (أى إمكان أن يوجد الله والأشياء معاً فى وقت واحد). بين الموجودات والوجود (الله) أو حتى الإمكان الميتافيزيقى فى أن يهب الله الوجود للموجودات، فإن المبرر الأخلاقى لهذه الهبة أو هذه العطية لايزال بحاجة إلى توضيح.

لقد قلنا فيما سبق أن الخلق هو فعل من أفعال الكرم والأريحية، وليكن كذلك: لكن كرم لمن؟ وأريحية من أجل من؟ مادام الله هو الخير الأعظم فما هى الهبة التى يمكن أن يعطيها لنفسه؟ ومادامت الخليقة ليست شيئاً، فما الذى يمكن أن يعطيه لها؟ وبعبارة أخرى فإننا حتى لو سلمنا بأنه يمكن تصور علة فاعلة لفعل الخلق فسوف يبدو من الصعب أن نتصور علة غائية له. وهكذا تضاف إلى مشكلة العلاقات بين الموجودات والوجود مشكلة أخرى هى: مشكلة العلاقة بين الأشياء الخيرة والخيرية Goodness.

وحتى فى مواجهة هذه المشكلة الصعبة فإن الفكر المسيحى لم يكن بغير مصادر، فهو ما أن يتجه إلى الكتاب المقدس حتى يجد حل المشكلة، وكل ما يفعله العقل الآن هو إعادة بناء هذا الحل من جديد، تماماً مثلما يحلل عالم الرياضة شروط إمكان مشكلة يفترض الآن أنها قد حلت بالفعل، فلو أننا قرأنا سفر الأمثال لوجدنا أن: «الرب صنع الكل لغرضه، والشرير أيضاً ليوم الشر، (الإصحاح السادس عشر آية ٤.) فالله صنع الأشياء جميعاً لنفسه، لأجل ذاته، وسرعان ما نتحقق من أن الله فى هذه الحالة الفريدة يمثل العلة والغاية فى وقت واحد، أو البداية والنهاية فى آن واحد، وهو السبب وهو الهدف فى ذات الوقت، فهو الذى صنع الأشياء جميعاً، وهو الذى صنعها لنفسه ولأجل ذاته. لكن إذا كان قد صنعها لنفسه فما الذى يصبح عليه عطاء فعل الخلق؟ وعلى أى مستوى مفارق يمكن لهذا التناقض الظاهر فى الألفاظ أن يتحقق..؟ أريحية مغرضة أو كرم له مصلحة فيه، أو وجود يهمه أمره ويرغبه؟.

إنه لمن الصواب تماماً أن تقول إن كل تصور مسيحى عن الكون ـ أياً كان نوعه ـ هو تصور يجعل من الله مركزاً له، ويمكن لهذه السمة أن تتأكد فى هذه النظرية أوتلك وبدرجة قوية أو ضعيفة، لكنها لا يمكن حذفها دون أن تفقد الطابع المسيحى ودون أن نتناقض ميتافيزيقياً فى الحال نتيجة لأقوالنا ذاتها. فلو أننا فهمنا الخير بمعنى الوجود، فإن الغائية التى تهدف أساساً لتحقيق الخير، سوف ترد بدورها، من خلال الخير إلى الوجود. وبعبارة أخرى ليس الخير سوى الرغبة فى الوجود، لدرجة أن زيادة الرغبة وسيادتها هى نفسها زيادة الوجود وسيادته من حيث إن تعريف

الخير الأقصى نفسه هو الوجود الأقصى. ومن ثم فلو أننا وضعنا علّة خالقة كما يتطلب ذلك الوضوح العقلى للكون، فإن العلة الغائية لهذه العلة الخالقة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير ذاتها فهى نفسها العلة الخالقة والعلة الغائية فى وقت واحد. ذلك لأن افتراض أن الله يمكن أن يجد غاية لأفعاله خارج ذاته فسوف يعنى تقييد وتحديد وجوده الفعلى. ومادام الخلق هو فعل خاص بالوجود الخالص (أعنى الله) فإن الخلق سوف يكون عندئذٍ مستحيلاً، ومن ثم فإن الخير من وجهة النظر التى تجعل من الله خالقاً، لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الوجود ذاته، فهو يخلق بفضل كماله الفعلى، فالرب ـ كما يقول سفر الأمثال ـ صنع الأشياء كلها لغرضه.

علينا أن نلاحظ بعناية مضمون فعل الخير الأسمى، أو الفعل الصادر عن الله؛ ذلك لأننا عرضة ـ بحكم طبيعتنا البشرية ـ لأن نتصور الغاية التى تصنعها الخيرية اللامتناهية لنفسها، على غرار الغاية التى يصنعها الخير المتناهى. أو تعتقد أن الغاية الإلهية هى نفسها على غرار الغاية البشرية. مع أن الفرق بينهما شاسع: فالكمال فى حالة الخيرات المتناهية أو البشرية يكون عادة فى نهاية الفعل، ويكون هو الغاية التى يسعى إليها، ويرجى الحصول عليها. ومن ناحية أخرى فإن معظم أفعالنا توجه نحو نفعٍ ما، أو مصلحة معينة؟ على حين أننا إذا ما وصفنا الفعل الإلهى بهذه الصفات البشرية. لجعلناه فعلاً لا يمكن فهمه ولا تصوره على الإطلاق. ذلك لأن الوجود الذى يحتاج إلى وجود آخر ويسعى إليه باستمرار، كما هو الحال فى الوجود البشرى لا يمكن أن يوصف بأنه يفعل الخير الخالص، أو يصدر عنه فعل خير لا يسعى إلى تحصيل شئ آخر، ولو وصفنا مثل هذا الوجود البشرى بهذا الوصف لجعلناه سراً مغلقاً يستعصى فهمه ـ وبمعنى آخر لو كنا سنتصور كل فعل على أنه يهدف لنفع ما، فإننا لن نستطيع تصور الفعل الإلهى لعملية الخلق (وهو فعل خير) لأنه لا يستهدف شيئاً سوى الفعل ذاته. ومع ذلك يكفى أن نتأمل فكرة الخير الأعظم لكى نرى ضرورة وضع هذا الفعل الذى لا يمكن فهمه أو تصوره على الإطلاق فى بداية الأشياء، أو كأصلٍ أول صدرت عنه الأشياء جميعاً فحين يعمل الخير الأقصى نكون أمام حالة فريدة غايتها الوحيدة الممكنة هى أن يصل إلى ذاته.

فإذا كانت الموجودات تتصارع قليلاً أو كثيراً لكى تحقق ذاتها، فإن الوجود الله) لأنه متحقق لفعل لا يمكن أن يفعل إلا لكى يعطى، ومن ثم فإننا عن طريق لون من ألوان المجاز الناقص، يمكن أحياناً أن نتحدث عن الذاتية الإلهية Divine Egois(١) بوصفها الذاتية الوحيدة المشروعة، وهو مجاز معيب لأنك لاتستطيع أن تتخيل أنانية أو ذاتية لا تريد أن تربح شيئاً أو أن تظفر بشئ من وراء فعلها. أما فعل الوجود الأسمى فهو شئ أخر يختلف عن ذلك، لأنه الوجود الذى يعرف نفسه على أنه الوجود المرغوب فيه إلى أقصى حد، ويريد بإرادته أن تكون هناك موجودات مشابهة له فى الوجود حتى موجودات مشابهة له فى الرغبة. إن ما خلقه الله ليس موجودات تشهد بمجده، بل موجودات تهلل وتستمتع بمجده وتشاركه الوجود وتشاركه فى نفس الوقت الغبطة، ومن ثم فالله يبحث عن مجده من أجلنا لا من أجله، إنه لايسعى لأن يظفر به لأنه يملكه بالفعل، ولايسعى ليزيده لأن مجده كامل لكنه يسعى لتوصيله إلينا.

وهذه الاعتبارات تقودنا إلى نتائج لها أهمية ميتافيزيقية ينبغى الا نبالغ فيها، فمادام الكون قد نتج عن علة غائية فهو مشبع بالغائية بالضرورة، أعنى أننا لانستطيع فى أى وقت أو فى أى حالة أن نفصل بين تفسير الأشياء وبين علة وجودها Raison D'Etre أو مبرر وجودها، وهذا هو السبب فى أن الفكر المسيحى لم يتخل قط عن فكرة العلة الغائية، ولن يتخلى عنها على الرغم من المعارضة القوية، والهجوم العنيف، الذى شنته الفلسفة الحديثة والعلم الحديث ضد هذه الفكرة الغائية. ولاشك أنه يمكن القول مع «بيكون»، و«ديكارت» إنه حتى إذا ما وجدت العلل الغائية، فإن النظرة الغائية عقيمة وعديمة الجدوى من الناحية العلمية. بل ربما كان هناك اختلاف جذرى بين تصور فرنسيس بيكون للفلسفة وتصور العصور الوسطى لها. ولكن ينبغى علينا أن نلاحظ فضلاً عن ذلك أن هذه العذراء (الفلسفة) قد وهبت نفسها لله محررة، حتى إذا لم تكن قد وصلت إلى شئ ما تلك النتيجة العزيزة جداً على قلب بيكون، فإنها مع ذلك كانت تسهر فى يقظة على معقولية العالم ووضوحه، وهذا هو السبب فى أن الفكر المسيحى حافظ عليها بمثل هذه

---

(١) الذاتية هنا تحمل معنى الأنانية وحب النفس [المترجم].

الغيرة. ونحن حين نلوم الغائية على عمقها العلمي ـ حتى لو افترضنا أنه عقم كامل كما يقولون ـ فإن ذلك يعنى أننا نغض الطرف عما سوف نسميه فيما بعد بأولوية التأمل والمشاهدة، وأن نخلط بين نظامين هما ـ من وجهة نظرنا متمايزان بالضرورة.

وربما تضمن، لو منا للغائية، شيئاً أسوأ: فلا أحد كما سبق أن قلنا يعلم بالدفاع عن الحماقات التى لا حد لها والتى تقول بها الغائية الساذجة، ولا حتى يؤكد أن التفسير عن طريق العلل الغائية يمكن أن يكون تفسيراً علمياً: فمعرفة «لماذا» حتى لو كانت ممكنة لا تغنى عن معرفة «كيف» وهذه المعرفة الأخيرة هى كل ما يهم العلم. ولقد قال ديكارت عن ذلك أمورا كثيرة ليس ثمة ما يدعو إلى تكرارها هنا. ومن ناحية أخرى فسوف يكون هناك باستمرار حاجة إلى العودة إلى التساؤل هل هناك: «لماذا؟» فى الطبيعة أم لا. إننا الآن عل يقين من انها موجودة فى الإنسان (أى أن الغائية موجودة فى الإنسان) الذى هو بغير نزاع جزء من الطبيعة. ومن هذه الوجهة من النظر فإن كل ما بدا لنا صحيحاً فى حالة المماثلة يبدو انه اكثر صحة فيما يتعلق بالغائية. فكل إنسان أفعاله هو شاهد حى على وجود الغائية فى الكون، وحتى إذا كانت النظرة إلى حوادث الطبيعة على انها من عمل إنسان أعلى مختبئ خلف ظواهر الكون، ليست إلا جزءاً من تشبيهية ساذجة، فإنه لن يقل عن ذلك سذاجة بطريقة أخرى أن ننكر إنكاراً عاماً عليه الغايات باسم منهج يمتنع هو نفسه أن يراعى أو يلاحظ ذلك أن اكتشاف «لماذا» لا يعفينا من البحث عن «كيف» لكن إذا ما حصر إنسان نفسه فى البحث عن «كيف» فحسب، فهل يمكن له أن يدهش من انه لا يستطيع الوصول إلى «لماذا»....؟ بل هل يمكن له أن يدهش حين يلتقى «بلماذا» فى النهاية فى داخل ذاته، وحين يفشل فى أن يلبسها ثوب المعقولية التى ترتديه كيف وحدها؟ لتكن الإجابة ما تكون فالحق أن الفكر المسيحى لم يتزعزع عند هذه النقطة على الإطلاق، بل كان مخلصاً تماماً لمبادئه، ولهذا وجد نفسه فى بيته حين وصل إلى عالم أفلاطون وأرسطو، ذلك العالم الذى تلقى على يديه معقوليته الكاملة. ولقد كانت الفلسفة فى العصر الوسيط تضع الإنسان فى أعلى

مرتبة من حيث إنه يعمل وفقاً لغايات يعرفها. وتضع الحيوان فى المرتبة التى تليه من حيث إنه محكوم بغايات يدركها بحواسه، وتضع فى المرتبة التى تلى الحيوان عالم المعادن الذى يخضع لغاياتة خضوعاً أعمى دون أن يعرفها. لكنها تضع الله باستمرار فوق الإنسان. وترى أن فعل الله ـ وهو يعلو على أفعالنا ـ لا تحكمه غايات، وإنما هو يحقق فى وقت واحد الوسائل والغايات، لا لسبب إلا ليمد إلينا خيره، وغبطته، ومعقوليته.

وهذا هو السبب فى أن العصور الوسطى المسيحية لم تتصور الكون على أنه مقدس فحسب، بل على انه موجه أيضاً، وكلما جعلنا الفكر المسيحى واعياً وعياً كاملاً بطبيعته الحقيقية. تصورناه بهاتين الطريقتين. وعندئذ سوف تبدو الثورات المتكررة التى تقوم بها وجهات النظر العلمية عن الكون، أمام هذه النظرة الثابتة المستقرة، كأحداث عارضة ليست لها أهمية طاغية: فسواء أكانت الأرض تدور أم لا، وسواء أكانت مركز الكون أم لا، وسواء أكانت تحكمها عوامل فيزيائية وكيميائية بدرجة كبيرة أم صغيرة: فإن جميع الأشياء تظل من حيث الأساس، أمام النظرة المسيحية، وكما كانت فى الماضى، بقايا كثيرة وآثار متعددة خلفتها لنا لمسة خلاقة لله.

ولم يكن بسكال جاهلاً كل الجهل بطبيعة التفسير العلمى، وهو مع ذلك ـ بعد ديكارت وفى قلب القرن السابع عشر ـ يجد من نفسه الجراة على أن يكتب قائلاً: «كل الأشياء تغلفها الأسرار، كلها ستائر تحجب الله». وبهذا المعنى تكون الغائية المسيحية ذاتها نتيجة مباشرة لفكرة الخلق. وإلى القول بأن العالم يعتمد على فعل حر من الله كما يقول الكتاب المقدس، وتحصل فكرة العلة الغائية على معناها الكامل، لأنه لا يمكن أن تكون هناك غائية حقه ما لم يكن العقل هو مصدر الأشياء، ومالم يكن هذا العقل هو عقل شخص خالق. وسوف نعالج فكرة الشخصية هذه فيما بعد، أما مهمتنا الآن فهى أن نفحص طبيعة ذلك الكون الذى نشأ من وجود كلى، وبدقة أكثر: أن نفحص ذلك الخير الجوهرى الذى ينتمى إليه.

الفصل السادس

التفاؤل المسيحى

تلخيص :

(١) فكرة شائعة تقول : المسيحية تشاؤمية لأنها تدعونا إلى اليأس من العالم، كما يدعونا المسيح إلى الزهد فى العالم وكذلك يفعل القديس بولس. (٢) العصور الوسطى تضع قوانين لهذا الازدراء : فالعالم مفعم بالخطيئة، وهو فاسد من جذوره. (٣) هذا واضح عند القديس بطرس دميانى والقديس برنار. (٤) وإذا كان الموقف المسيحى سلباً فإن الفكر الحديث كان سلباً لهذا السلب فهو متفائل وهو يثق فى القيمة الذاتية الداخلية للطبيعة وظواهرها. (٥) عصر النهضة استعاد الروح اليونانية فظهر فولتير فى معارضة بسكال. (٦) التفاؤل اليونانى كانت له حدود. (٧) هل صحيح أن الديانة المسيحية تشاؤمية. علينا الا نقنع بالزهاد وأبطال الحياة الداخلية بل أن نعود إلى الشهود الحقيقيين للفكر المسيحى وعلى رأسهم القديس أوغسطين، والقديس بونافنتير، وتوما الأكوينى إلى جانب المصدر الأساسى وهو الكتاب المقدس. (٨) الإصحاح الأول فى سفر التكوين يعطينا الأساس الأول فى التفاؤل المسيحى حين يقول «كل ماخلقه الله حسن جداً». (٩) وهكذا رفضت الفرق الغنوصية التى تجعل مع الله شريكاً أخر لكى تعفيه من مسئولية الشر فى العالم. (١٠) مشكلة الشر عذبت أوغسطين فى شبابه فاعتنق المانوية تسع سنين، ثم تركها واعتنق الأفلاطونية الجديدة التى فسرت الشر بأن مصدره المادة. (١١) لكن ذلك ليس حلاً لمشكلة الشر لأن إله افلوطين ليس خالقاً. (١٢) اختزان المادة إلى حدها الأدنى لايجعلها شراً لأنها لاتكون عدماً بل وجود فهى إذن خير. (١٣) حتى إذا قلنا أن لديها إمكانية التشكل فى الوجود فإن ذلك يعنى أن لديها إمكانية

الخير. (١٤) إذا كانت المادة حسنة فهى من صنع الله وتكون المانوية قد أخطأت، وإذا كانت من صنع الله فهى حسنة ويكون أفلوطين قد أخطأ. (١٥) الله هو الوجود الرسمى وهو الخير إذن ضده هو العدم وهو الشر، وهكذا تكشف المسيحية عن الطابع السلبى العرضى للشر وتعطينا الأمل فى إمكان التغلب عليه. (١٦) يمكن أن نقول أيضا إن الأشياء لاتشارك فى الوجود، أى الخيرية، بدرجة واحدة، هذا التفاوت فى الخيرية يمكن بمعنى ما أن يكون شراً. (١٧) الأشياء تحمل طابع الوجود والعدم معا أعنى أنها متغيرة. (١٨) التغير ليس قاصراً على الموجودات المادية، وإنما هناك تغير لأن هناك وجود، ومعنى ذلك أن التغير يشمل الصورة والمادة فى وقت واحد. (١٩) الروح هى التى أدخلت الشر إلى العالم بعصيانها لله فجعلت الجسد يموت. (٢٠) الشر الفيزيائى سوف يرد إلى مفهوم الخير الأقل، وإلى جهلنا بحلقات الأشياء، ولولا ذلك لكانت حسنة. (٢١) لكن كيف نحل مشكلة الشر الأخلاقى أعنى معاناة البشر وعذابهم ؟ تحل عن طريق حرية الإرادة. (٢٢) فالإنسان موجود عاقل ذو إرادة (أعنى أنه حر)، وإساءة استعمال الإرادة الحرة جلب الشر الأخلاقى إلى العالم حين وقع الإنسان فى الخطيئة الأولى. (٢٣) مفهوم الشر فى الفلسفة اليونانية كان يقتصر على مجرد انحراف الإنسان عن طبيعته العاقلة، لكنه فى الفلسفة المسيحية يعنى جلب الاضطراب إلى النظام الإلهى وقلبه رأساً على عقب ولهذا كان خطيئة. (٢٤) كل شر إذن تمرد على الله، وهو يعنى أن الإنسان يفضل نفسه على الله، وبالتالى ينفصل عنه ومن ثم يحرم نفسه من النهاية الوحيدة التى يمكن أن يجد فيها السعادة ولهذا يحكم على نفسه بالشقاء. (٢٥) بإنسان واحد – هو آدم – دخلت الخطية إلى العالم، وبالخطية الموت. (٢٦) الراهب بيلاجيوس يعارض تفسير أوغسطين للشر وينكر أن تكون هناك خطيئة أولى ويتهم فكرة أوغسطين بأنها مانوية. (٢٧) علينا أن نلاحظ أن القابلية إلى التغير والتبدل خاصية جوهرية للوجود العرضى. (٢٨) فى الإنسان هناك إمكانية الارتداد إلى هوة العدم يعنى هناك إمكانية الشر الإخلاقى مادام موجوداً حراً. (٢٩) ولماذا تخلق موجودات حرة؟ لأن الله يخلق موجودات تشاركه غبطته، ولكى تكون غبطتها

هى أيضاً لابدّ أن تريدها أعنى لابد أن تكون حرة. (٣٠) لو خضع البشر لضرورة الخطيئة لكانوا مخلوقات لامعنى لها؛ لأن طبيعتها سوف تناقض غايتها، ولو حرمت من إمكان ارتكاب الخطيئة لكانت متناقضة. (٣١) القديس أوغسطين يذهب إلى أن الإرادة الحرة هى مصدر الشر. (٣٢) الإرادة خير من حيث هى قدرة على الاختيار ولكنها شريره حين تكون على غير ماينبغى ان تكون. (٣٣) النظر إلى العالم على أنه فاسد يسبب الخطيئة الأصلية ترجع إلى لوثر وكالفن لا إلى القديس توما أو القديس اوغسطين. (٣٤) لو أن الخطيئة ألغت الخير الموجود فى العالم فإنها بذلك تكون قد ألغت الوجود. (٣٥) هناك ثلاثة معان مختلفة للخير عند القديس توما : أ- الخير يعنى الطبيعة البشرية، ب- أو هو يعنى الميل الطبيعى عند الإنسان لعمل الخير، جـ- أو يعنى الهبة التى منحها الله له ساعة خلقه.

SS

التفاؤل المسيحى

هناك فكرة منتشرة انتشاراً واسع المدى تقول إن الديانة المسيحية تشاؤمية فى جذورها، من حيث إنها تهيب بنا أن نيأس من العالم الوحيد الذى نحن على يقين من وجوده، وتدعونا إلى أن نضع آمالنا فى عالم آخر لانعرف ما إذا كان سيوجد أم لا، أعنى أم أنه سيكون مجرد حلم لاحقيقة له. إن يسوع المسيح لم يكف قط عن أن يعظ الناس بالزهد الكامل فى متاع هذا العالم ومافيه من خيرات. والقديس بولس يدين الجسد، ويرفع من شأن العذرية. وآباء الصحراء يبذلون كل مافى وسعهم – وهم متحمسون لدرجة الهوس لكراهيتهم للطبيعة – لكى يعيشوا حياة هى سلب كامل لكل القيم الاجتماعية والبشرية. وأخيراً فإن العصور الوسطى وهى تفنن – إن صح التعبير – قواعد الازدراء للدنيا وتقدم له التبرير الميتافيزيقى؛ فالعالم مفعم بالخطيئة، وهو فاسد من جذوره، وهو بالضرورة شر، ولهذا يجب أن نتحاشاه، وننكره، ونحطمه، ومن هنا نجد القديس بطرس الدميانى Peter Damian، والقديس برنار St. Bernarl، يدينان كل دافع طبيعى، فجميع الحوافز الطبيعية عندهم «شر». ولقد ترتب على أقوالهم هذه أن هرب آلاف من الشباب، ومن الرجال، ومن النساء من الحياة العامة وفضلوا العزلة. كما أن مجموعة أخرى من الشباب تبعوا القديس برونو St. Brono إلى دير شارتريز[1] Chartreuse. ولقد نتج عن ذلك أن تفككت بعض الأسر ولم يدر أعضاؤها المبعثرون المتحررون ما الذى ينبغى عليهم أن يفعلوه وحين يستغلون حريتهم الجديدة أفضل من أمانة الجسد، وأمانة الحواس. وكبح جماح استخدام ملكة العقل، وهى الملكة التى تجعلهم بشراً. ألا يعنى ذلك أن تطلع نحو أمانة الحواس عند أجيال بأسرها هو الثمرة الطبيعية للوعظ المسيحى ..؟ وإذا كان هذا الموقف المسيحى سلباً، فإن الفكر الحديث كان من ناحية أخرى سلبا لهذا

---

(١) هو دير أسسه القديس برونو عام ١٥٨٤ فى أحد وديان الألب. [المترجم]

السلب أو هو نفى لهذا النفى، ورفض لهذا الرفض؛ ومن هنا التفاؤل الحديث فى معارضته للتشاؤم المسيحى يدعو إلى قبول الطبيعة كما هى، والثقة فى القيمة الداخلية لكل ظواهرها، كما أنه يعطينا الأمل فى تقدمها اللامحدود، لو أننا عرفنا كيف ندرك ماهو خير فيها، وتحمسنا لكى نجعله أفضل. ومن هنا فقد أعاد عصر النهضة من جديد آلهة اليونان، أو هو على الأقل استرجع الروح التى أظهرت هؤلاء الآلهة : وهكذا نجد لدينا فولتير Voltaire فى معارضة بسكال Pascal وكوندرسية Condorcet فى مقابل القديس برنار.

كان من الممكن أن نسوق كلمة أو كلمتين حول الاحترام الكامل للعالم اليونانى، لكن ليس هنا مجال ذلك، والقول بأن التفاؤل اليونانى كانت له حدود، هو قول يظهر أفضل بغير شك على المستوى الفلسفى. ومن المناسب من ناحية أخرى أن نلاحظ أننا لو أردنا أن نحدد الخط الحقيقى للفكر المسيحى فى هذا الموضوع : فإننا لايمكن أن نقنع على الإطلاق باستشارة أبطال الحياة الداخلية فقط، بل ربما كان من الخطر الجسيم أن نعتمد على هؤلاء دون أن نلجأ إلى خلفية العقيدة المسيحية التى يستمد منها هؤلاء الأبطال جميعاً، وهى وحدها التى تجعل نشاطهم مفهوماً. إنه بالغاً مابلغت عظمة القديس برنار St. Bernard، وبالغاً مابلغت أهمية مفكر مثل بسكال فلايمكن أن يحلا محل التراث الطويل الذى خلفه آباء الكنيسة ومفكرو العصور الوسطى : إنه هناك – كما فى كل مكان آخر – سوف يكون أفضل شهودنا هم : القديس أوغسطين St. Augustine، والقديس بونافنتير St. Bonaventure، والقديس توما الأكوينى Thomas Aquinas، ودانز سكوت Duns scotus. وفضلا عن ذلك كله ينبغى علينا ألا ننسى الكتاب المقدس الذى استمدوا منه إلهامهم.

الواقع أنه يكفى أن نقرأ الإصحاح الأول من سفر التكوين gnésie لكى نكتشف المبدأ الأساسى الذى قام عليه باستمرار ما أقترح تسميته بالتفاؤل المسيحى. إننا نجد أنفسنا فى الحال وجهاً لوجه مع الواقعة العظمى للخلق، وللخالق نفسه، وهو يتأمل عمله كل مساء، وهو لايعلن فقط أنه صنع هذه الأشياء، وإنما لأنه صنعها فهى خيرة «ورأى الله كل ماعمله فإذا هو حسن جدا، وكان مساء وكان صباح يوماً سادساً»(١). وهو فى مساء اليوم السادس يلقى نظرة شاملة على الكون بأسره،

(١) سفر التكوين – الإصحاح الأول عدد ٣١. [المترجم].

ويكرر مرة أخيرة هذه الشهادة فيعلن أن «كل ماخلقه حسن جداً». تلك هى منذ عصر القديس أرينوس Irenaeus (القرن الثانى) الشهادة التى كانت حجر الزاوية والأساس الذى لايتزعزع للتفاؤل المسيحى، ونحن لانجد هنا أية ميتافيزيقا، وإنما نجد مع ذلك مبرراً طيباً لرفض عدد من المذاهب الميتافيزيقية إلى أن يظهر مذهب ميتافيزيقى آخر يكون أكثر كفاية وأكثر إقناعاً. فجميع تلك الفرق الغنوصية[1] التى تلقى مسئولية الخلق على «صانع أدنى» لكى تعفى الله من تبعة خلق عالم شرير – أدينت مباشرة بوصفها معارضة للمسيحية. فطالما أن عمل الله حسن جداً : فإنه ينبغى ألا يفسر الكون على أنه يتجه خطأ أصلى، أو أى نوع من أنواع السقوط أو الجهل، أو النقص أياً كان نوعه. وفضلاً عن ذلك فإن «أرينوس» يقول بوضوح تام إن التفاؤل المسيحى هو نتيجة ضرورية للفكرة المسيحية عن الخلق Creation وهو يفهم معنى ذلك فهماً تاماً. فالله الخير الذى خلق الأشياء جميعاً من العدم، لم يهبها الوجود فحسب، لكنه وضع نظامها أيضاً، وهو لايسمح بتوسط شئ بينه وبينها. ومن ثم لايسمح بوجود علة دنيا بينه وبين عمله. وبما أنه هو الفاعل الوحيد فإنه يتحمل وحده المسئولية كاملة، وهو على استعدا تام لذلك لأن عمله حسن جداً، ويبقى بعد ذلك على الفيلسوف أن يعرف أن هذا العمل حسن جداً.

إننا نعرف إلى أى حد عذبت هذه المشكلة بطريقة قاسية جدا فكر الشباب أوغسطين الذى وقع منذ البداية أسيراً لشكل من أشكال المذهب الغنوصى gnosti-cism هو : الثنائية المانوية Manichean Dualism؛ وتخلص منه فى نفس اليوم الذى شعر فيه أن هذه الفرقة تقوم على مبادئ متهافتة. على الرغم من أنها أسرته فى

(١) الغنوصية مدرسة فلسفية دينية ظهرت فى القرون الأولى للمسيحية حاولت ان تمزج اللاهوت المسيحى بديانات الشرق القديم والأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية. واسمها يدل على مبدئها وغايتها فالكلمة اليونانية «غنوسيس» تعنى معرفة، وذلك يعنى أن المبدأ الذى ترتكز عليه هو أن المعرفة الحقيقية لاتأتى بتحصيل المعانى المجردة والاستدلال كما تفعل الفلسفة، وإنما هى المعرفة الحدسية التى يتحد فيها العارف بالمعروف. وغايتها الوصول إلى الله على هذا النحو بكل ما فى النفس من قوة. ولهذا فإن فى استطاعتنا أن نقول إن الغنوصية نحلةصوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة. [المترجم].

بداية حياته وظل على وفاء لها تسع سنين(١). غير أن أوغسطين جين تحرر من غنوصية مانى فإنه لم يتحرر بذلك من جميع المشاكل؛ لأنه كان دائم التساؤل : كيف يمكن أن نفسر وجود الشر فى العالم الذى خلقه الله؟ وحتى إذا افترضنا أن الله لم يخلق العالم، وأنه لايوجد إله، فمن أين يأتى الخير ..؟ لكن إذا كان الله موجوداً فمن أين يأتى الشر؟ ولقد حاول أوغسطين الإجابة عن هذا السؤال، وهى إجابة تضرب بجذور عميقة فى التراث اليونانى، وإن كانت بغير شك قد تشكلت فى ذهنه بتأثير نفس المذهب الغنوصى الذى كثيراً ما حاربه، والإجابة هى : لماذا لانقول إن المادة هى مبدأ الشر.؟ بما أن الوجود هو الخير، فإن عكس الوجود هو بالضرورة الشر، والمادة هى بمعنى مالا وجود، وعبارة اللاوجود هذه لاتعنى أن المادة ليست موجودة وجوداً فعلياً، وإنما هى تعنى على وجة الدقة اللاوجود الأفلاطونى، أعنى أنها ليست تماماً لاوجود وإنما لاخير non-good. وهذا مايسمح لأفلوطين بأن يقول فى آن معاً إن المادة لاوجود، وهى مع ذلك المبدأ الحقيقى للشر. كم كانت غواية هذه الفكرة للشاب أوغسطين الممتلئ إعجابا بأفلوطين! أليس رد الشر إلى المادة مع القول بأن المادة ليست تقريباً شيئاً، هو الطريقة الأكثر بساطة لتفسير جميع النقائص الضرورية فى العالم؟ ولم لا نأخذ بحل دقيق كهذا؟. ببساطة: لأنه ليس حلاً. إن جواب أفلوطين عن هذه المشكلة يتسق تماماً مع بقية مذهبه، لأن الله عنده ليس خالقاً بالمعنى الذى نجده فى الكتاب المقدس، وبالمعنى المسيحى لهذا اللفظ، فهو غير مسئول عن وجود المادة. وبالتالى فهو غير مسئول عن طبيعتها، وحتى إذا ما كانت شراً فإن ذلك لايستلزم أن يكون هو نفسه شراً(٢).

---

(١) ظل أوغسطين حوالى تسع سنوات معتنقاً للثنائية المانوية لأنه رأى فيها وسيلة لفهم العالم المركب من الخير والشر، فمن طبيعة الوجود عندهم أن توجد الظلمة إلى جانب النور، فالشر عنصر أساسى فى طبيعة الحياة الإنسانية، وهكذا وجد أوغسطين مايبرر وجود الشر فى العالم. لكنه فى الواقع ظل طوال هذه السنوات التسع «سماعاً». والسماعون فى المانوية هم الأتباع الذين يؤمنون بالمذهب ولا يعملون به، أما الأتباع الأوفياء فهم الصديقون أو المختارون. [المترجم].

(٢) الله أو الواحد أو المبدأ الأول أو الخير—وهى كلها مترادفات عند أفلوطين تصدر عنه الموجودات أو تفيض عنه المراتب الأخرى للموجودات كما يفيض النور من منبعه ويفيض الماء من ينبوع..» =

ولكن كيف يمكن لأوغسطين أن يجد عذراً لله الخالق فى خلقه للمادة فى خلقها شريرة، أو حتى فى تركها شريرة كما هى لو كان قد جعلها كذلك..؟ ولهذا السبب فإن أوغسطين حين تأمل المبادئ الفلسفية لأفلوطين على ضوء الوحى الذى جاء به الكتاب المقدس، فإن سرعان مايشعر بعدم كفايتها وبضرورة تجاوزها. أن القول بإن المادة هى فى أن معاً مخلوقة وشريرة يؤدى إلى تشاؤم محال بل هو يؤدى حرفيا إلى تناقض فى التخطيط المسيحى. ومايهمنا هنا على وجه الخصوص هو أن نرى على وجه الدقة كيف أصبح هذا التفاؤل الدينى تفاؤلاً ميتافيزيقياً وكل مايحتاجه هو أن نتساءل عن سر ذلك عند القديس أوغسطين. وسوف يجعلنا أوغسطين مرة أخرى إلى نص سفر الخروج.

إن ما أدركه القديس أوغسطين وأعجب به إعجاباً تاماً هو القول بإن المادة لايمكن أن تعتبر شراً حتى ولو لم نر فيها شيئاً سوى مبدأ بسيط للإمكان واللاتعين. افرض أننا رددنا إلى حدها الأدنى، بحيث لايكون لها شكل ولاكيف، إن المادة فى هذه الحالة تظل مع ذلك إمكانية معينة للشكل واستعداد لتقبله : واختزالها بهذه الصورة يجعلها ضئيلة بغير شك لكنه مع ذلك لايجعلها عدماً. ودعنا نسير أبعد من ذلك. إن قابلية الإنسان لأن يكون خيراً لاتعنى أنه قد أصبح خيراً تماماً بعد، لكنه يمكن أنى صبح خيراً بالفعل، وهو على أية حال ليس شراً؛ صحيح أن من الأفضل أن تكون حكيماً، بدلاً من أن تستطيع أن تكون كذلك، ولكن قدرتك على أن تصبح كيما، هى خاصية لاتقبل التنازع. ومثل هذه الاعتبارات الجدلية لها قيمة فى ذاتها، وهذا أمر لاشك فيه، لكنها لاتكون لها وزنها الكامل إلا حين تشير إلى المبدأ الأساسى الكامن خلفها الذى يضعها فضلاً عن ذلك، فى مكانها الصحيح داخل إطار الفلسفة

= أما المادة وهى آخر سلسلة الموجودات وأدناها فهى تنشأ عن النفس التى تود دائماً أن تحاكى المبدأ الأول فى فيضة وفى خلقه موجودات أدنى منه ولهذا تخلق المادة، وهى المرتبة الأخيرة وهى تتصف بالاضطراب واللاتعين فى هذا العالم فإنها ضرورية له، لأنها هى الأصل الذى تتكون منه الأشياء فى عالمنا بعد تشكيلها، والواقع أن الله الواحد عند افلوطين يقترب من هذه الفكرة فى التراث اليونانى. راجع أيضا المقدمة التى كتبها الدكتور فؤاد زكريا. «للتساعية الرابعة لأفلوطين» – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠. [المترجم]

المسيحية بشكل عام. فإذا كانت «حسنة جداً» أو خيراً فإننا يمكن أن نكون على يقين من أنها من صنع الله أو هى عمله، وإنه ها هنا انخدعت المانوية وضلت سواء السبيل؛ ولكن العكس صحيح أيضاً؛ فإذا كانت المادة من عمل الله، فيمكننا أن نكون على يقين من أنها «حسنة جداً» أو خيرة، وأن أفلوطين قد أخطأ هو الآخر وضل سواء السبيل، يقول القديس أوغسطين :«كم كان مجد الله وألوهيته حين قال لعبده أهية الذى أهيه Ego Sum, qui Sum. ثم قال نقول لبنى إسرائيل أهيه أرسلنى إليكم، لأن ماهو أكثر حقيقة بالنسبة إليه هو الوجود لأنه لايتغير قط فالصفة الأولى هى الوجود الخالص بأكمل معانى الكلمة. ولما كان الله أزلياً أبدياً فهو لايتغير، لأن نتيجة التغير هى باستمرار أن ماكان موجودا فيما مضى أصبح الآن غير موجود. وهذا هو مالا يمكن أن يوصف به الله الثابت الساكن، وإنما ينسحب على جميع الأشياء الأخرى التى خلقها، والتى استمدت كل واحدة منها وجودها الخاص من وجوده، ومادام الله هو الوجود الأسمى أو هو الوجود على الأصالة فليس له من ضد إلا ماليس بموجود ولما كان كل ماخير يوجد بواسطته فكذلك كل مايوجد فى الطبيعة يوجد بواسطته لأن كل مايوجد فى الطبيعة خير، وباختصار «كل طبيعة خير، وكل خير يأتى من الله، إذن كل طبيعة من الله». كما أن القديس أوغسطين يلجأ إلى نصوص الكتاب المقدس التى تقول : «كل خليقة الله جيدة»(١). ولانجانب الصواب لو أننا قلنا أن هذه الفكرة أصبحت هى الفكرة الشائعة التى تشترك فى الإيمان بها كل الفلاسفة المسيحيين، فهى المبدأ الذى يعتمد عليه الإثبات المسيحى للخير الدائم الذاتى القائم فى جمع الموجودات. وهو نفس المبدأ الذى سوف يعتمد عليه تفسير الشر الحادث فى الطبيعة لأن المسيحية لاتنكر فقط الشر وإنما هى تبين طابعه السلبى العرضى وبذلك تعطينا الأمل فى التغلب عليه.

من المؤكد تماما أن جميع الأشياء التى خلقها الله خيرة أو كما يقول القديس أوغسطين «أن جميع الأشياء مخلوقة منك، وأن ماخلقه حسن، وأن الشر الذى كنت أبحث عنه جهدى لم يكن من الأشياء الموجودة : إذ لاشئ يوجد بدونك، ولا قوام

---

(١) رسالة بولس الرسول الأولى إلى ثيموثارس الرابع عدد ٤. [المترجم]

لشئ إلا بك، وأنه لايستطيع شئ من الخارج أن يتسلل إلى داخل هذا النظام المرتب - الذى رتبته أنت - ليقوم ببث الاضطراب والتشويه بداخله»(١).

ولكن إذا كانت الأشياء التى خلقها الله كلها خيرة أو حسنة فهى ليست على درجة واحدة من الحسن أو الخيرية، فهناك ماهو خير أو حسن لكن هناك ماهو افضل منه. ولكن إذا كان هناك الأحسن والأفضل فإن هناك أيضاً الأقل حسناً أو الأقل خيرية، والأقل خيرية هو - بمعنى ما - شر، وفضلا عن ذلك فإن العالم هو موطن الكون والفساد فى الطبيعة الحية والطبيعة الجامدة على حد سواء.

وهذه المسائل الدنيا وألوان الدمار هذه، حتى ولو كانت نسبية فإنها يمكن أن تشكل مايسمى بالشر الفيزيائى، فكيف يمكن أن تفسر وجود هذا الشر الفيزيائى فى العالم ..؟

إن اللامساوة التى نلاحظها فى المخلوقات لايمكن اعتبارها شراً إذا أسأنا التعبير، فإذا كانت المادة ذاتها خيراً، فإن كل شئ يمكن أن يوصف بالتالى بأنه خير، لأنه ليس من الضرورى أن يكون خيراً فى ذاته، بل حتى ولو كان أقل خيراً فإن ذلك لازم للكمال الأعظم الذى يوصف به الكل. لكنماينبغى علينا أن نلاحظه بصفة خاصة هو أن هذه الحدود نفسها وتلك التعبيرات التى تتهم بها الطبيعة هى من الناحية الميتافيزيقية ملازمة وكامنة فى داخل الشئ المخلوق بما هو كذلك، لأننا حتى إذا ما افترضنا أن جميع المخلوقات متساوية، وثابتة فى نمط وجودها، فانها لابد رغم ذلك أن تظل محدودة وعارضة بطريقة جذرية فى وجودها نفسه. إن الأشياء - باختصار - قد خلقت من العدم exNibilo ولأنها خلقت فهى موجودة، وبما أنها موجودة فهى خيرة. ولكن لأنها خارجة من العدم فهى بالضرورة متغيرة أو قابلة للتغيير؛ ومن ثم فلو كنا نصر على أن نسمى الشر باسم القانون الذى لايرحم التغير فى الطبيعة، فلابد لنا أن نعرف تماماً أن إمكانية التغير هى ضرورة لم يعف الله نفسه مخلوقاته منها. لأن واقعة الوجود المخلوق ذاتها هى الجذر النهائى لتلك الإمكانية. ولاشك أن

---

(١) راجع الاعتراف - الفصل السادس عنوانه :«فى معرفة أن الشر لايوجد فى الأشياء بل فى إرادة الإنسان الخبيثة». [المترجم]

القدرة الألهية الشاملة تستطيع أن تمحو هذه النتائج. فالله يستطيع – وهو يفعل ذلك – أن يعدم بالوجود كل ما أظهره إلى الوجود. وهو فى استطاعته إذا أراد ذلك – أن يجعل الأشياء جميعاً تواصل الوجود بطريقة مطلقة على نفس الحال وعلى الدوام، أعنى أن تكون باستمرار على وتيرة واحدة أو بوضع واحد دائماً. غير أن مثل الدوام، والثبات لن يكون إلا تكلفاً عرضياً فحسب؛ فكل ماهو موجود بفضل الفعل الخالق، ويستمر فى الوجود بفضل الخلق المتصل، يظل فى ذاته عرضياً أساساً، ويظل فى خطر هو خطر دائم هو خطر السقوط مرة أخرى فى هوة العدم، فالموجودات لأنها قابلة لعدم الوجود فهى تميل إلى العدم إن صح التعبير، ومعنى ذلك، أن كل ماصنع الله، بغض النظر عن فعل الخلق نفسه، يحتفظ بإمكانية الدمار فهو يميل إلى هدم نفسه، وباختصار فإن عرضية Contingence الأشياء المخلوقة أو حدوثها لابد أن ينظر إليها فى نظام الوجود على أنها الأصل الحقيقى لحركتها أو هى الجذور الأولى لإمكان تغيرها.

إذا قبلنا هذه النتيجة، ولايمكن للفلسفة المسيحية أن ترفضها، فإن ذلك لايعنى بأية حال من الأحوال العودة إلى موقف أفلوطين، الذى كانت المادة عنده شراً، أو حتى إلى موقف أرسطو الذى يعتقد أن المادة هى التى أدخلت الاضطراب وعدم النظام فى العالم فى نفس الوقت الذى أدخلت فيه العرضية والحدوث Contingence. أن ميتافيزيقا سفر الخروج كانت باستمرار منذ البداية المسيحية تجاوز مستوى الكيف، أو الحديث عن الخصائص العامة، لكى تصل إلى مستوى الوجود الفعلى Existence، فو كان هناك تغير فهو ليس خاصاً بفئة جزئية من الموجودات، أعنى الموجودات المادية، وإنما هناك تغير لأن هناك موجودات Beings. وبهذا المعنى فإن صورة كل ماهو موجود وفعله تبقى عرضه للتغير بالضبط مثل المادة وبنفس الطريقة سواء بسواء. والواقع أن الشر، بالمعنى الدقيق، قد دخل إلى العالم فى مناسبة تعسة للروح، فليس الجسد هو الذى جعل الروح خاطئة، وإنما الروح هى التى جعلت الجسد يموت. سوف تتخذ المشكلة بأسرها من الآن فصاعداً أساساً جديداً وشكلاً آخر : هو أن كل مايصنع، لكى يكون موجوداً، يميل إلى هدم نفسه أو

يتجة إلى التفكك حتى أن الخطر الذى يتهدد الخلق باستمرار هو - حرفياً وبالمعنى الدقيق للكلمة - إمكانية ارتداده إلى العدم. ولكن علينا أن نلاحظ أنها إمكانية فحسب، إمكانية ولاشئ غير ذلك . إمكانية دون خطر حقيقى بمقدار ماتتحدث عن النظام الفيزيائى الطبيعى الذى لايسيطر له على ذاته، ولكنه يصبح خطيراً وعملياً حقاً فى النظام الأخلاقى، أعنى عندما يكون الحديث عن البشر، ذلك لأن الخالق حين يشركهم فى ملكوته الإلهى، يدعوهم إلى السهر معه والمحافظة على عدم الفساد أو إمكانية الارتداد التى يملكونها.

وهكذا يصبح من الواضح أن الربط بين إمكانية الشر الفيزيائى وعرضية الأشياء المخلوقة يشكل، فى المرتبة الأولى، عملية إعداد طويل لواحد من أهم المنجزات الميتافيزيقية للعصور الوسطى؛ فالقديس توما الأكوينى حين يبين أن التكوين الذى يميز الخلق عن الخالق تمييزاً جذرياً ليس هو تكوّن المادة والصورة، وإنما هو تكوين الماهية والوجود ـ إنما يعبر تعبيراً محدداً واضحاً عن فكر القديس أوغسطين. ولقد عمل القديس أوغسطين الشئ الكثير بالفعل : فقد انتقلت ميتافيزيقاه عن الشر بأكملها إلى مذهب القديس توما ومذهب دانز سكوت. والواقع أن النتيجة المترتبة على مبدئه هى أنك لو أخذت الشر الفيزيائى على أنه كيف إيجابى كامن فى الوجود، فسوف يحذف من الطبيعة تماماً بحسب تعريفه ذاته، فتصور الشر الفيزيائى من الآن فصاعداً سوف يرد إلى تصور الخير الأقل، أعنى أنه سوف يرد إلى مفهوم الخير. وإذا وصف الخير بأنه خير أدنى أو أقل، فإننا ينبغى أن نكون على وعى بأنه لايزال مع ذلك خيراً، وبالتالى وجوداً : لأنه لو اختفى الخير تماماً فسوف يختفى الوجود بدوره تماماً. ولنخطو خطوة أبعد فنقول إنه حتى إذا ماحددنا الشر بأنه عدم وجود الخير، أعنى خيراً، كان ينبغى أن يكون لكنه لم يوجد، فإن هذا العدم سوف يظل مع ذلك بغير معنى إلا من حيث علاقته بالخير الإيجابى الذى ينقصه كماله الخاص. إن الأمر يبدو كما لو كان للشر كيان عاقل، أو سلب لامعنى له إلا بالنسبة لحدود إيجابية، أو هو اللاواقع الأساس، المحاط من كل جانب بالخير الذى يحده إن صح التعبير. ومن الصواب إذن أن نقول إن الخير هو فاعل الشر لدرجة أن المرء

يمكن أن يميل إلى رد أحدهما إلى الأخر، كما لو أن وجود الشر لايكون له دوام ووضوح عقلى إلا من زاوية وجود الخير نفسه. ولقد ذهب القديس أوغسطين ربما أبعد من ذلك فى بعض الأحيان، غير أن المرء لايمكن أن يذهب فى التفاؤل مذهباً أبعد من ذلك دون أن يرفض كل معنى معتاد أو مألوف لفكرة الشر : وقد يؤدى ذلك إلى حذف المشكلة بأسرها لكنه لايمكن أن يحلها، ولكن المشكلة هنا بغير شك وضعاً خاصاً ولاسيما حين تبرز فى النظام الأخلاقى ويصعب فى هذه الحالة حذفها.

إن أفكار السعادة والشقاء تصبح خالية من كل معنى إذا طبقناها على موجودات لاتوهب المعرفة. فلا يهمها إلا قليلاً، أو بالأحرى لايهمها على الإطلاق أن يكون بعضها أكثر أو أقل كمال من بعضها الآخر، أو أن يذهب الجانب الأكبر منها بالفساد لكى يفسح مكاناً للموجودات الأخرى. وذلك أيضاً لايهم الكون ككل إلا قليلا لأنه إذا مافقد خيراً حل محله خير أخر. والواقع أنه من المرغوب فيه إلى أقصى درجة أن يكون الحال على هذا النحو، لأن كمال الكون وجماله يكونان فى هذه الحالة فى الزيادة لا فى النقصان. إن تعاقب الموجودات الذى يستسلم فيه الأضعف باستمرار إلى الأقوى يؤدى إلى انسجام لايضر به موت الأفراد ولايجعله مضطرباً، بل على العكس، إن أختفاء الأفراد يساهم فيه بنصيب كبير، وكونه من هذا النوع يمكن أن يشبه خطبة بليغة عصماء ينبع جمالها كله من التعاقب السريع للأصوات ومقاطع الكلمات كما لو كانت تعتمد على موتها وميلادها – وهكذا كما كان يقول القديس أوغسطين : فكل مانسميه بالشر الفيزيائى إنما يرد إلى إنسجام مجموع الخيرات الإيجابية : «إذا تراءى لنا أن أشياء معينة حسنة، لعدم اتساقها واتفاقها فيما بينها فذلك صادر عن عدم معرفتنا بحلقات الأشياء، وبعدم علمنا جميع أطرافها وروابطها، ولولا ذلك لوجدناها حسنة ولكنها مطابقة لأسبابها ومقاصدها» . وكما يقول القديس توما فإن وجود الأشياء الفاسدة فى الكون مضافة إلى الأشياء التى لايطرأ عليها الفساد لايؤدى إلا إلى ازدياد الجمال والكمال؛ ومن ناحية أخرى فإننا ينبغى علينا أن نعترف أن المشكلة يبدو أنها تزداد تعقيداً عندما ننتقل من المادة الغفل، أو الجامدة إلى الموجودات العاقلة لأن الأخيرة تعرف مصيرها وتتعذب منه.

أما الموجودات الأخرى فإنها تعانى فحسب من العدم والفساد، وهو مايصبح عند الموجودات العاقلة شقاءً وبؤساً، وعندئذ تظهر مشكلة الشر الأخلاقى، أعنى: معاناة البشر وعذابهم بما فى ذلك الظروف الطبيعية التى يعتمد عليها : الألم، المرض، الموت. ما الذى يمكن أن نقوله عن هذه الموضوعات؟ إن المبادئ التى عرفناها حتى الآن يمكن أن تكفى فى إعداد الطريقة والتمهيد أمام حل ما، لكننا من الضرورى أن نجعلها أكثر دقة وتحديداً.

فلنلاحظ أولاً أن الإنسان بوصفه موجوداً عاقلا هو خير عظيم، وهو ليس خيراً فى ذاته فحسب، وإنما هو خير من خلال كل المصير الذى ينتظره، وبصفة خاصة بواسطة السعادة القادر عليها. والإنسان لأنه مخلوق على صورة الله فهو على حد تعبير القديس برنار المخلوق السامى، أو المخلوق العظيم، ولكى يكون قادراً على أن يشارك الله، فإنه يحتاج إلى عقل أو ذكاءه ولكنه لكى يكون قادراً على التمتع بهذه المشاركة فإنه يحتاج إلى إرادة. إن امتلاك الخير يعنى الالتصاق به أو تشربه واستيعابه من أفعال الإرادة، وهكذا فإن خلق موجود قادر على الوصول إلى الخيرات العليا أعنى قادراً على المشاركة فى الغبطة الإلهية – وفى الحال خلق موجود ذو إرادة، وطالما أن إرادته لشئ يعرفه العقل تعنى انه حر. فإننا يمكن أن نقول أنه من المستحيل أن ندعو إنسانا إلى السعادة أو الغبطة دون أن نزوده بالحرية فى نفس الوقت. إنها هبة عظيمة أو عطية هائلة بكل تأكيد لكنها فى نفس الوقت هبة يخشاها أيضا، ذلك لأن كونك قادراً على بلوغ أعظم الخيرات يعنى فى نفس الوقت أنك قادر على فقدانها أو أنها يمكن أن تضيع منك. ولقد ركز القديس أوغسطين فى كثير من كتاباته على هذا الجانب من الحرية البشرية بكل مايتضمنه من إمكانيات لامحدودة للعظمة والشقاء والرفعة والبؤس. وذهب إلى أن الحرية خير عظيم كل مافيه خير، لأن كل مافيه وجود. ففيه خيرات دنيا لكن يمكن للمرء أن يدرك فيه أعظم الخيرات، فالفضائل على سبيل المثال هى ألوان من الخير أعلى من الإرادة الحرة. لأن المستحيل تماما ان نسئ استعمال العفة أو الاعتدال والعدالة أو غيرها من الفضائل على حين أننا نستطيع فى سهولة شديدة أن نسئ استعمال الإرادة الحرة. فالحقيقة

إذن هى أن الإرادة الحرة خير، وإنها الشرط الضرورى لأعظم أنواع الخير، لكنها ليست الشرط الوحيد أو الشرط الكافى. فكل شئ يعتمد على الطريقة – وهى فى ذاتها حرة أيضاً – التى يستخدم فيها الإنسان إرادته الحرة.

ولقد حدث أن استخدم الإنسان إرادته استخداماً سيئاً حين وقع فى الخطيئة الأولى. فهو لأنه قادر كغيره من المخلوقات على الحركة والتغير، ولأنه مزود بإرادة حرة وقادر بالتالى على التمرد والعصيان فإنه قد تمرد وعصى. والغلطة لاتكمن فى انه أراد موضوعاً هو شر فى ذاته، لأن فكرة مثل هذا الموضوع ذاتها فكرة متناقضة، بل فى سبيل البحث عن الخير أشاح بوجهه عن الله أعنى عن الأفضل، وهو على الرغم من أن الله صنعه فقد فضل نفسه على الله؟ وهو بفعله هذا جلب الشر الأخلاقى إلى العالم. أو بالأحرى كان يمكن أن يجلبه إلى العالم لو لم يسبقه الملاك[1].

وهذا الشر له طبيعة خاصة تماماً، تختلف إختلافاً عميقاً عن الشر الأخلاقى فى الفلسفة اليونانية. فالإنسان حين يقلب النظام رأسا على عقب، وهذا هو مفهوم الشر فى الفكر المسيحى، فإنه يفعل أكثر من مجرد الإنحراف عن طبيعته العاقلة، أو من التقليل من إنسانيته، وهذا هو مفهوم الشر فى الفكر اليونانى وهو كل ما أشار إليه أرسطو فى كتابه عن الأخلاق Ethies، كلا، ولا هو يفسد مصيره بمثل هذا الخطأ، كما يحدث فى الأساطير الأفلاطونية. ولكنه يجلب الإضطراب إلى النظام الإلهى، ويمثل المنظر التعس لموجود يتمرد على الوجود (أى على الله). وهذا هو السبب فى أن الشر الأخلاقى الأول كان له اسم خاص فى الفلسفة المسيحية ثم امتد إلى جميع الأخطاء التى نتجت من هذا الخطأ الأول. والاسم الخاص الذى نشير إليه هو اسم الخطيئة، والرجل المسيحى، حين يستخدم هذا اللفظ فإنه يعنى باستمرار أن الشر الأخلاقى، كما يفهمه، قد أتى إلى الكون الذى خلقه الله بفعل من إرادة الإنسان الحرة، التى تبرز فى الحال العلاقة الأساسية للتبعية التى تربط بين الخلق والخالق.

---

(١) المقصود بالملاك هنا إبليس الذى سبق آدم فى عصيان الله. [المترجم]

إن التحريم الذى حرمه الله على الإنسان كان بسيطاً جداً، وهيناً إن جاز أن نقول مثل هذا التعبير، ولاقيمة له على الإطلاق بالنسبة للإنسان، فهو تحريم لإحدى الأشياء الخيرة التى تقع فى متناول يده، ولم يكن سوى علامة واضحة لمثل هذه النعمة الجذرية للخلق. والأخذ بمثل هذا التحريم يعنى الاعتراف بالاعتماد والتبعية وعصيانه يعنى إنكار الاعتماد، وإعلان أن ماهو خير للمخلوق أفضل من الخير الإلهى نفسه. وعلى ذلك ففى كل مرة يرتكب فيها الإنسان خطيئة فإنه يجدد فعل التمرد هذا ويفضل نفسه على الله، وهو حين يفضل نفسه على هذا النحو، فإنه يفصل نفسه عن الله، وهو حين يفصل نفسه عن الله، فإنه يحرم نفسه من النهاية الوحيدة التى يمكن أن يجد فيها السعادة والغبطة؛ وهو بهذه الواقعة نفسها يحكم على نفسه بالبؤس والشقاء. وهذا هو السبب فى أننا نستطيع أن نقول بحق – حين نتحدث عن مشكلة الشر الأخلاقى – أن كل شر هو أما خطيئة أو نتيجة لخطيئة. إن الإنسان حين تفسد روحه، وحين يخضع عقله للملذات والشهوات، ويجعل ماهو أعلى وأسمى فى نظام الروح تابعاً لما هو أدنى، فإنه بنفس هذا الفعل يجلب الاضطراب فى الجسم الذى تبعث فيه الروح الحياة. إن التوازن الدقيق للعناصر التى يتألف منها وجوده الفيزيايئى (البدنى) ينقلب رأساً على عقب. تماماً كما هى الحال حين يدب الفساد والاضطراب فى منزل دب الفساد فى قلب سيده. إن الانغماس فى الملذات، والتمتع بالشهوات أو تمرد الجسد ضد الروح وعصيانه لها، وكذلك العاهات، والعجز، والمرض، والموت هى كلها شرور تأتى إلى الإنسان بوصفها نتيجة طبيعية لخطيئة. يقول القديس بولس ويرددها بعده القديس أوغسطين مع شئ من التوسع: «من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطية إلى ألعالم، وبالخطية الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذا أخطأ الجميع، فإنه حتى الناموس كانت الخطية فى العالم. على أن الخطية لاتحسب إن لك يكن ناموس»[1] ومايقول القديس بولس فى الواقع ليس إلا صدى لما يقوله سفر التكوين. فالوحى حين يكشف للإنسان مرة أخرى عن واقعة لم يكن باستطاعته أن يعرفها بطريقة طبيعية فإنه بذلك يفتح أمامه طريقاً لكى يستخدم عقله.

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الإصحاح الخامس عدد ١٢، ١٣. [المترجم]

وها هنا نجد أنفسنا أخيراً فى قلب المشكلة، وإذا كان فى استطاعة الفلسفة المسيحية تبرير نفسها عند هذه النقطة، فسوف تكون يقيناً قد نجحت فى تفسيرها بأكبر طريقة تفاؤلية ممكنة؛ ذلك العالم الذى يوجد فيه واقع حقيقى للشر لايمكن إنكاره بأى حال من الأحوال وسرعان ماظهرت الهجمات ضد هذا الحل للمشكلة؛ ومن الطبيعى أن تأتى من جانب البيلاجية Pelagianism(١). وطالما أن تلك الهجمات توجّه ضد مشكلة فلسفية دائمة، فإن أبسط شئ هو أن نحاول دراستها فى شكلها الأصلى.

المشكلة باختصار تكمن فى التساؤل عما إذا كان الموقف المسيحى نفسه قد أفسدته أية فكرة من المانوية Manicheanism؟ افرض أن الإنسان ليس من عمل صانع Demiurge ذى قدرة محددة قليلاً أو كثيراً، وافرض أنه فى البداية لم يفسده أى مبدأ شرير، وإنما كانت خطيئته نابعة من إرادته الحرة، عندئذ فلو أنه قد أخطأ فإن ذلك بسبب أنه أراد ذلك، ولو أنه أراد الخطيئة، فإن إرادته نفسها لابد أن تكون إرادة شريرة أو سيئة. ومن العبث الاعتراض بأن إرادته أصبحت سيئة أو شريرة لأنه أراد لها ذلك – فهو لكى يفعل ذلك لابد أن تكون إرادته سيئة بالفعل. ولن نستطيع الهرب والإفلات بأن نسير فى دور، والعالم الذى تفسره بأن ترده إلى اضطراب عام بتدخل الإرادة الحرة فيه لايمكن أن نقول عنه إنه عالم خير أو يستحق اسم الخير. ولابد أن يبدو كما لو كان الفكر المسيحى يحمل وجهاً تفاؤلياً ضد مانى mani ووجهاً

(١) البلاجية مدرسة دينية فلسفية تنتمى إلى الراهب الإنجليزى بلاجيوس Pelagius الذى كان من أكبر المعارضين لأوغسطين ولمذهبه فى تفسير مشكلة الشر. وكان مما قاله بلاجيوس أن الله فى واقع الأمر يعيننا على السير بما أنزله علينا من الشرائع والوصايا وبما يفسر به قديسوه من مثل صالحه قولاً وفعلاً، وبمياه التعميد المطهرة، وبدم المسيح المنقذ. ولكن الله لايرجح كفة خسراننا بأن يجعل الطبيعة البشرية آثمة بفطرتها، فلم تكن ثمة خطيئة اولى، ولم يكون هناك سقوط للإنسان وأن يعاقب على الذنب الامن ارتكبه، ولن ينتقل منه جرم إلى ابنائه، وينتهى بلاجيوس إلى القول بأن القائلين بفساد الإنسان الأخلاقى إنما يلومون الله على خطايا البشر. إن الإنسان يشعر بأنه مسئول عما يعمل، وقد جاء بلاجيوس إلى ر ومه حوالى عام ٤٠٠ ثم فر منها إلى قرطاجنة ثم إلى فلسطين. وأعلن الباب انسونت الأول أن بلاجيوس مارق من الدين، وأن مايقوله من إنه فى مقدور الإنسان أن يكون صالحاً دون أن يستعين بنعمة الله زيغ وضلال. [المترجم]

تشاؤمياً ضد بيلاجيوس Pelagius أو حتى كما لو كان القديس أوغسطين قد ترك فيه دون أن يدرى ظلالاً من المانوية.

ولكى توضح هذه النقطة علينا أن نتذكر للمرة الأخيرة المبدأ الذى يسيطر على المشكلة كلها : فالسؤال لايدور حول ما إذا كان الله قد استطاع أن يصنع المخلوقات التى لاتتغير ولاتتبدل. فذلك أمر مستحيل تماماً استحالة عمل دوائر مربعة لأن القابلية للتغير والتبدل - كما رأينا - مشتركة فى جوهرها مع طبيعة الوجود العرضى، تماماً كما أن عدم القابلية للتغير والتبدل هى حالة الوجود الضرورى أو وجو دالله لكن عندما تظهر مشكلة الشر الأخلاقى، فإن هذا المبدأ لابد أن ينطبق على حالة الموجود الذى خلقه الله من العدم، وأعنى به الإنسان فإذا افترضنا أن الإنسان، والملاك، لم يحققا قط إمكانية الارتداد إلى هوة العدم اللازمة لطبيعتهما، فإنهما حتى فى هذه الحالة يكونان موجودات قابلة لأن تتغير بطريقة جذرية. وهذه القابلية قد لاتتحقق بالفعل، وهى قد لاتتحقق أخلاقياً، فى حالة معينة، بسبب نتائج أو آثار النعمة الإلهية؛ لكنها تظل موجودة على الدوام كعلامة لاتمحى على العرضيات والحدوث. ومن ثم فإننا لابد أن نقبل إمكانية الشر الأخلاقى بوصفة الملازم الضرورى لعملية الخلق، مالم نذهب إلى عدم إمكان تبريرها على الإطلاق، بمجرد ما نوافق على أن هناك فئة من الموجودات الحرة فى قلب عملية الخلق هذه. لكن سوف يظهر عندئذ سؤال هو : ولماذا تخلق موجودات حرة ...؟

الجواب هو : أن هذه الموجودات ليست مجرد زينة تزدان بها عملية الخلق لكنها أيضاً - بعد الله - علة غنائية لعملية الخلق ذاتها. فما يخلقه الله - كما سبق أن ذكرنا - هو موجودات يمكن أن تكون شاهدة على مجده، ومن خلال هذه الواقعة ذاتها فإنه يخلق مشاركين له فى غبطته وسعادته. ولكى تكون هذه الغبطة حقاً غبطتهم وسعادتهم ينبغى عليهم أن يريدونها أو يطلبونها، ولكن لكى يستطيعوا إرادتها، فإنه ينبغى عليهم أيضاً أن يستطيعوا رفضها. والعالم الطبيعى كله خلق فقط لكى يكون المسكن أو الوطن للأرواح التى يخلقها الله لكى تشاركه فى حياته الإلهية، ولكى تكون معه روابط حقيقية. ولو أن هذه الموجودات خضعت لضرورة

الخطيئة لكانت مخلوقات عابثة تماماً، مجرد وحوش، ما دامت طبيعتها سوف تناقض غايتها. لكن لو أنها كانت لاتملك إمكانية ارتكاب الخطيئة لكانت مستحيلة تماماً، لأنها ستكون مخلوقات ثابتة ساكنة لايطرأ عليها التغير، أعنى أنها ستحقق بالفعل المتناقضات الميتافيزيقية. ولاشك أنه من الأفضل كثيراً أن نكون قادرين على السعادة والغبطة بدون القدرة على الخطيئة – وذلك خير خاص بالله وحده وبالصفوة المختارة التى ينتقيها والتى يعين إرادتهم الحرة بنعمة منه – لكن ليس خيراً ضئيلاً أن نخلق على هذا النحو بحيث أننا لكى نهرب من البؤس والشقاء ونصل إلى السعادة والغبطة فليس أمامنا إلا أن نريد هذه الغبطة. وأنا لا أحاول هنا أبداً أن أجبر أحداً على قبول هذا الحل المسيحى لمشكلة الشر، لأن ذلك الحل يعتمد على قبول ميتافيزيقا معينة للوجود بها يسقط أو يدوم. لكننى أريد فحسب أن أوضح طابعه المتفائل أساساً. ويبدو أنه من الصعب أن نذهب بعيداً فى هذا الاتجاه أبعد مما ذهب القديس أوغسطين وذهب معه غيره من الفلاسفة الذين استلهموا مذهبه، لأن الشر كله يأتى من الإرادة؛ لقد تساءل القديس أوغسطين إذا كان الله قد صنع العالم، وكان الله خيراً بالذات، فكيف وجد الشر فى العالم؟ وأجاب أن الشر سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل فهو عدم النظام فى الإرادة :«وأما من جهة ماهية الشر فقد عرفت بعد البحث والتقصى أنه ليس موجوداً، من جملة الموجودات القائمة، لكنه تمرد الإنسان الذى ينسلخ بهواه عنك، أيها الخير السامى، ويلتصق بخليقة من هذا الكون الحقير، وبسبب تشامخه يفقد رشده، ويخرج عن دائرة نفسه، فيفقد خيره الصحيح .. وإذا سأل سائل لكن كيف وهبنا الله حرية تخطئ .. أو ليس هو المسئول عن الشرور ؟ أجبنا بأن الإرادة خير من حيث هى قدرة الاختيار، وهى رديئة شريرة حين تكون على غير ماينبغى أن تكون، ومعنى ذلك أن الشر القائم فى العالم ينبع أساساً من الإرادة، لكن الإرادة نفسها لم تخلق شريرة أو سيئة ولاحتى غير مكترثة بالخير والشر، ولكنها خلقت خيرة، وهى على هذا النحو لم تكن بحاجة إلى جهد لكى تواصل دوام خبرتها، وتبلغ السعادة التامة والغبطة الكاملة؛ والخطر الوحيد الذى يتهددها إنما يكمن – من ثم –

فى ذلك الحدوث الميتافيزيقى أو العرضية التى لاتنفصل عن الموجودات المخلوقة والتى لاتلازم طبيعتها على الدوام، تلك الإمكانية الخالصة التى تخلو من كل أثر للوجود الفعلى المتحقق، إمكانية لايمكن فحسب أن تظل غير متحققة بل ينبغى عليها أن تبقى كذلك. وهكذا، ودون أن تضع فى اعتبارنا الفن الإلهى الذى يعرف تماماً كيف يستخرج الخير من الشر، ويعالج آثار الخطيئة ويصلحها بواسطة النعمة - هكذا يبدو إذا تأملنا هذا الشر تأملاً دقيقاً من حيث جذوره إنما يمكن بحق أن نزعم أن الفكر المسيحى قد عمل كل مايمكن عمله لكى يرجع الشر إلى حادث يمكن تجنبه، ولكى يبعده إلى هامش الخير أعنى يحصره فى أطراف هذا الكون الخير أساساً.

وماهو صحيح فى مشكلة أصل الشر، صحيح أيضاً حين نتدبر قيمة العالم بعد أن يدخل فيه الشر بواسطة الخطيئة الأصلية. أن الفكرة الشائعة عن الكون المسيحى الذى أفسدت الخطيئة طبيعته مدينة بكثير جداً من جوانبها إلى تأثير «مارتن لوثر» و«كالفن Calvin» و«جانسينيوس Gansenius» غير أن النظر إلى المسيحية من خلالهم إنما يعنى أن ندركها تحت ضوء مختلف أتم الاختلاف عن ضوء المذهب التوماى أو حتى الأوغسطينى الأصيل، والواقع أنه لا أحد يمكن أن يذهب أبعد مما ذهب القديس أوغسطين وهو ينظر إلى العالم فى حالة السقوط الطبيعى على أنه بغير قيمة. ولقد منعته مبادؤه الميتافيزيقية فى البداية من أن ينظر إليه هذه النظرة. فما دام الشر ليس سوى فساد الخير، فلا يمكن له أن يستمر فى الوجود إلا داخل هذا الخير، ونستطيع أن نقول إنه بمقدار مايكون هناك من شر يكون الخير أيضا. ولاشك أننا بعيدين جداً عن تلك الدرجة من الجمال، والنظام، والاعتدال التى وهبها الله للعالم وهو يخلقه، لكن لو أن الخطيئة كانت قد أبطلت أو ألغت كل الخير الموجود فى العالم فإنها تكون بذلك قد ألغت الوجود، ولن يكون العالم موجوداً بعد ذلك، وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يقول أن الشر ماكان يمكن له أن يلغى الطبيعة دون أن يلغى نفسه معها، طالما أنه لن تكون هناك ذات يلازمها، ولن يكون هناك موضوع يستطيع أن يتأكد فيه، ومن ثم فإن المرء ينبغى عليه ألا يندهش حين يقرأ

فى مؤلفات القديس أوغسطين ألوانا من المدح الحقيقى للطبيعة الفاسدة أو السيئة، فهو إن كان يرثى مافقدناه، أو يحزن على ماضاع منا فإنه لايحلم بازدراء ماهو موجود، ولايحتقر مالا يزال قائما، بل حتى حالتنا الحاضرة التعسة لم تفقد - فى نظره - كل مجدها أنه ينظر إلى الجنس البشرى على أنه لايزال من الخصوبة بحيث يستطيع أن ينتشر على ظهر الأرض، فالإنسان الذى ينام ذكاؤه عند الطفل، يستيقظ بالتدريج ويتطور شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى مرحلة ينتج فيها كل هذه الفنون التى تدل على عظمة العقل والذكاء والإبداع. فكم من خير لابد أن يكون كامنا فى طبيعة كهذه حتى تتمكن من اختراع مثل هذه الفنون والأساليب الفنية للملبس، وللزراعة، والصناعة، والملاحة، ولكى ينجز الفنون ا لجميلة فى اللغة والشعر والموسيقى وأخيراً علم الأخلاق نفسه الذى يضعه على طريق المصير الأبدى! ليس هناك شئ حتى فى الجسد نفسه إلا واعجب به أوغسطين وتحدث بالتفصيل عن جماله، لأن هذا الجمال يبقى قائماً رغم السقوط. ولو أننا أخطأنا فهم هذا القديس، فالسبب أننا لم نعد نجرؤ أبداً عى الارتفاع إلى رؤيته الرائعة وإلى أفكاره العظيمة عن الكون، وحالته قبل السقوط، وحالته مره أخرى فى حالة المجد. وهو إذا كان يصف روائع هذا العالم بأنها «سلوى التعساء» فإن ذلك لايرجع إلى أنه يقلل من شأنها، بل على العكس لقد كانت عزيزة عنده أكثر مما هى عندنا الآن، ولكنه اعتقد أن العالم عرف أشياء جميلة رائعة، وهو فضلاً عن ذلك ينتظر اشياء جميلة رائعة، حتى أننا مهما قبلنا من أشياء ومهما استمتعنا بمتع العالم فإن القديس أوغسطين لايزال يأمل المزيد باستمرار، وإذا كان هذا الأمل ينقصنا الآن، فإننا لاينبغى أن نصفه بصفة التشاؤم، وإنما علينا أن نصف أنفسنا بهذه الصفة.

ولكى نقدم تبريراً فنياً لهذا الشعور الأوغسطينى، وللشعور المسيحى عامة، فإن علينا أن نتوجه مرة أخرى إلى فلاسفة العصر الوسيط ولاسيما القديس توما الأكوينى، ودانز سكوت. فما كان يسعى إليه القديس أوغسطين هو الوصول إلى صيغة محددة لفكرة دقيقة عن طبيعة ينظر إليها على أنها ماهية ساكنة لها حدود معينة؛ وكان على يقين تام أن الشر عاجز عن هدم الطبيعة وما لم يستطع أن ينجح

فى التعبير عنه صراحة هو أنها لايمكن أن تكون طبيعة أخرى غير التى نعرفها. ولم تجد – على العكس – شيئاً أكثر وضوحاً من ذلك عند القديس توما الأكوينى، بل إن المرء الذى يقرأ إحدى المقالات التى خصصها لهذه المسألة فى «الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica» (التى تعد أضخم إنتاج له فى الفترة من ١٢٦٥ إلى ١٢٧٣)، يستطيع أن يفهم بسهولة تعبير :«الطبيعة الفاسدة» فى هذا المعنى المبسط الذى يبدو أنه كان الغالب موضع سوء فهم. ولو أنك أخذت هذا التعبير بمعناه الحرفى فسوف يكون بغير شك متناقضاً فى الألفاظ. ويكفى أن نتابع تحليلات القديس توما الأكوينى لكى نرى أننا ينبغى أن نفهم هذا التعبير بمعنى آخر تماماً.

حين نتساءل: ماهى الآثار المترتبة على الخطيئة الأصلية بالنسبة للخير الموجود فى الطبيعة البشرية؟ فإنه ينبغى علينا أولاً أن نحدد ما الذى نعنيه «بالخير». هناك ثلاثة معانى مختلفة ممكنه : الأول : هو أن الخير قد يعنى الطبيعة البشرية ذاتها، على نحو ماتحددها مبادؤها المنظمة على أنها «شئ حى عاقل». ثانيا : وقد تعنى الميل الطبيعى عند الإنسان إلى الخير، هذا الميل الذى لايستطيع بدونه أن يواصل الحياة مادام الخير بصفة عامة يشمل خيره هو الخاص. ثالثا : وقد تعنى هبة العدالة الأصلية التى منحها له الله ساعة خلقه وتلقاها آنذاك بوصفها نعمة أو لطفاً إلهياً Grace وخير للطبيعة البشرية إذا ما فهم بهذا المعنى الأخير لا يكون جزءاً من تلك الطبيعة، وإنما هو شئ ينضاف إليها، وهذا هو السبب فى أن الخطيئة الأصلية تهدمه تماما. وإذا مافهم خير الطبيعة بالمعنى الثانى يصبح جانباً حقيقياً من الطبيعة، وهو فى هذه الحالة لاتلغيه الخطيئة وإنما تقلله فحسب. إن كل فعل يثبت عادة، بمعنى أن الفعل السئ الأول يولد ميلاً واستعداداً لإرتكاب افعال سيئة أخرى، وهو بهذا الشكل يضعف الميل الطبيعى الموجود عند الإنسان نحو الخير. غير أن هذا الميل يبقى مع ذلك، وبالتالى يظل الطريق مفتوحاً أمام اكتساب وتحصيل جميع الفضائل، أما من حيث المعنى الأول لكلمة «الطبيعة»، أعنى ماهية الإنسان نفسها، فهى لايمكن أن تلغيها ولا أن تقلل منها الخطيئة، وإنكار ذلك يعنى افتراض أن الإنسان يمكن فى وقت واحد أن يظل إنساناً وأن يكف عن أن يكون إنساناً فى أن

معاً. وهكذا فإن الخطيئة لايمكن أن تضيف إلى الطبيعة البشرية شيئاً ولا أن تنقص منها شيئاً. أعنى أن الوضع الميتافيزيقى للإنسان لايمكن أن يتغير، لأنه مستقل عن جميع الأحداث التى تطرأ عليه.

ومن ثم فإن علينا أن نكون على حذر وأن نحتاط تماماً حين يقال لنا إن عصر النهضة اكتشف معنى الطبيعة وأبرز قيمتها فى مقابل عدم التقدير الظالم الذى كان لها فى العصر الوسيط. إن علينا أن نفحص معنى هذه الأقوال بدقة وعناية. وإذا كان لها معنى فهو هذا : إنها تريد أن تقول لنا إن عصر النهضة قد افتتح عصراً جديداً سوف يعترف فيه الإنسان أنه قد اقتنع بحالة الطبيعة الفاسدة، ولاشك أن ذلك قد حدث على الرغم من أنه حدث بحجم أقل مما يقال بكثير، لكن ليس من الصواب أن نستنتج من ذلك أن العصور الوسطى لم يكن لديها هذا الشعور - إذا ماقارنا بين هذه الطبيعة الفاسدة وطبيعة أخرى أكثر اكتمالاً - ولا مثل هذا الاعتراف بواقعيتها ولابقيمتها، وإذا كان هناك شخص واحد قد أظهر مثل هذا النقص فى الشعور، أو إنكار واقعيتها وقيمتها، فإنه يقيناً ليس هو القديس توما الأكوينى ولا القديس أوغسطين، لقد كان بالأحرى لوثر وكالفن. وبهذا المعنى فإنه من الصواب أن نقول إنه إذا كانت روح الفلسفة فى العصر الوسيط تتفق بعمق مع بعض الإلهامات المعينة لعصر النهضة، فالسبب أن هذه الروح كانت على وجه الدقة: روحاً مسيحية.

الفصل السابع

«مجـــد اللـــه»

تلخيص :

(١) الخلاصة اللاهوتية للقديس توما ثمرة للفكر المسيحى على مدى ثلاثة عشر قرناً. (٢) التقدم الملحوظ أكثر من غيره هو فى دراسة علاقة الله بالعالم. (٣) الكون خير لأنه جاء من الوجود الخير، والله هو الخير لأنه هو الوجود : فكيف يمكن إذن أن نجزى مالهما من كمال ؟ وكيف نعطى للأشياء كمالها ولله كماله؟ (٤) هناك مبدأ أساسى عند الفلاسفة المسيحيين هو : لاشئ مستقل عن الله. مالبرانش نبهنا إلى غواية الاستقلال لكنه لم يتعرف عليها. (٥) الكون يرتبط بالله بعلاقة اعتماد أنطولوجى : فالأشياء لاتوجد إلا بفضله، وتستمر فى الوجود بفضله أيضاً. (٦) هناك جانب فيزيقى مقابل لهذه الحقيقة الميتافيزيقية وهو : إن كل مايوجود هو شئ فى ذاته ولذاته. أى أن المخلوقات مع اعتمادها الأنطولوجى الأساسى على الله فإنها تملك وجوداً خاصاً بها وتستمتع بجميع الصفات المترتبة على الوجود. (٧) من هذه الصفات الفاعلية والسببية. (٨) اختلاف أساسى بين الكون عند أفلاطون وأرسطو وبين الكون فى الديانة المسيحية. (٩) تجربة القديس أوغسطين الدينية التى تحول بها إلى المسيحية سيطرت على فلسفته. (١٠) الجزء الأخير من الاعترافات فيه صياغة واضحة لمجد الله؛ لأن الله جميل كانت الأشياء جميلة، ولأنه خير كانت خيرة، ولأنه موجود كانت موجودة. (١١) هناك مئات من الصفحات يتغنى فيها القديس أوغسطين بروائع الخلق. (١٢) ومع ذلك فهو يتردد فى التسليم بكمال الطبيعة ويعتقد أن بها فراغاً لايملأه إلا الله وحده. (١٣) ثلاث مشكلات اختارها القديس توما للمناقشة مع الأوغسطيين أولاً : العلية فى الطبيعة

أو مشكلة العلل البذرية. ثانياً : العلية فى المعرفة أو نظرية الحقيقة. ثالثاً : العلية فى الأخلاق أو نظرية الفضيلة. (١٤) مشكلة العلل البذرية ناتجة من السؤال هل الخلق تم أم لايزال حتى الآن؟ الخلق تم فى لحظة خاطفة للأشياء وصورها المقبلة على هيئة بذور، والعلل ثانوية الإمكانيات الكامنة التى وضعها الله فى المادة عندما خلقها. (١٥) مايقال على الأشكال الطبيعية يقال على نظرية المعرفة عند الإنسان، فالعقل لاينتج الضرورى أعنى الوجود الحق، وإنما الحقيقة إشراقة من الله. (١٦) ويقال أيضاً، على الفضيلة التى تعتمد على ضرورات كلية خالدة لابد أن أتلقى بذورها من الله. (١٧) القديس توما يجمعها فى تصور واحد للعلية الطبيعية، ويعتقد أنها لاتترك شيئاً لتقوم به العلل الثانوية. (١٨) فى عالم مخلوق مثل العالم المسيحى لايمكن تصور الموجودات بغير وجود على حقيقى. (١٩) الإشراق عند القديس توما هو هبة العقل. (٢٠) الأوغسطينية والتوماوية يعبران معاً عن مجد الله. (٢١) هبة الوجود هى أساس كل الهبات. (٢٢) النتيجة تشبه العلة، وبالتالى فالموجودات تشبه الله. (٢٣) الموجودات تتألف من مادة وصورة، أو وجود بالقوة وبالفعل. (٢٤) حينما لايتحقق الوجود بالقوة يكون هناك نقص أو عدم أو شر. (٢٥) فى حالة الإنسان فإنه يعانى من الحرمان من الفضائل الضرورية. وهو الحرمان الذى يشكل الرذيلة. (٢٦) هناك اختلاف وراء التشابه الظاهرى بين العالم الأرسطى والعالم المسيحى وحركة الأشياء فى العالمين. (٢٧) نحن أعوان لله كما يقول القديس بولس أو شركاء له فى العمل، ويكون ذلك حين نوزع الوجود من حولنا. (٢٨) هذه النظرية لاتحمل أى جور على مجد الله. (٢٩) من الخطأ التحقير من الطبيعة بحجة الرفع من شأن الله. (٣٠) مجد الله هو غاية للأشياء وهو مبدؤها أيضاً. (٣١) نصوص الكتاب المقدس كانت مطلوبة فى العصور الوسطى لتقوم بدور المرشد الذى يسير جنباً إلى جنب مع الفكر يحذره ويصونه ويحميه.

SS

«مجـــد اللـــه»

عندمـا نقرأ دراسات الفـكر المسيحى المترابطة والـتى تمثلهـا الـخلاصات Summae فى القـرن الثالث عـشر، ولاسيمـا «الـخلاصة اللاهـوتية Summa Theologica» وهى أضـخم إنتاج للقديس توما الأكوينى، وقد كتبتها فى الفـترة من سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢، وكذلـك «الـخلاصة ضـد الكـفار أو ضد الأمـميين Summa Contra Gentiles» والتـى كتـبها عـام ١٢٦٠ ... إلخ. حـين نقرأ هـذه الـخلاصـات فـإننـا قد ننسـى سـنوات الإعداد الـطويـلة التـى مهـدت لها طـوال ثلاثة عـشر قـرناً وجعلـتها ممكـنة، إن نـسق الأفكار المـرتبة بمـثل هـذه الدقة، وبمـثل هـذه العـناية، والتـى رتبت بعـضها إلى جـانب بعض، لايمكن أن تكون وليدة يوم واحد، بل لابد أن تنقضى قرون طويلة من الجـهد الشـاق، ولابد أن تـكون قد ظهرت عبقـريات كثيرة، قبل أن يتـمكن فلاسفة المسـيحية من تحقيق جميع أو كـل ماتتضمنه مبادؤهـم الخاصة، وقبل أن ينجـحوا فى صياغتها بدقـة. وفضـلاً عـن ذلك فـإن هـذا هـو الـسبب فـى أن الـفـلسـفـة المسيـحية قد استـفادت فائـدة ملـحوظة من الـظـروف الأكاديمـية التـى أحطـات بهـا فى الـعصـور الوسـطى، فالاتـصـال الشـخصـى الـدائم، والتـعاون الوثـيق، والـنقد المتبادل الـذى كان يتـم داخل جـدران المدرسـة قد سـاهـم مـساهـمـة فعـالة فـى سبـيـل إنضـاج المشـكلات الـسـائـدة. والتقدم الملـحوظ أكثر مـن غيره هـو فى دراسة المشكلة الصعبة المتعـلقة بعلاقة العالم بـالله، فـالكـون خيـر لأنـه من الـوجـود أتى، والـله هـو الـخيرية Goodness لأنـه هـو الوجود، فكيـف يمكن إذن أن تجزئ كمالاتهما المـرتبطة؟ ماهـى الكمـالات التى يمكن أن نسلـم بها للأشياء لـكى يمكن أن نقـول إنها موجـودة حـقاً؟ وماهـى الكمـالات التى ينبغى علينا أن ننكرهـا خشية أن ننسب لها كفاية لاتتفق مع الـنظرة العادلة المنصفة لمجد الله ..؟

دعنا مـنذ البداية نـسوق مبدأ لـم يـضعه الفلاسـفة المسيحـيون موضع الشـك على

الإطلاق : وهو المبدأ الذى يتضمن الحل الذى انبثق منه فى النهاية بعد ثلاثة عشر قرناً من الفكر النظرى وهو : مادامت الأشياء خيرة، ومادامت كل الأشياء لها وجود بفضل الفيض المتصل من الكرم الإلهى فإنه لايوجد من بين الأشياء ماهو مستقل عن الله. وقد كان مالبرانش على حق تماماً حين قال فى هذا المعنى : «هناك - بين جميع الغوايات التى تحيط بالمخلوق غواية أشد خطراً من غيرها وهى الغواية التى لابد أن نقاومها أكثر من غيرها وهى غواية : ادعاء الاستقلال وأنا أشك فيما إذا كان مالبرانش قد تعرف دائماً على هذه الغوايات، وكان على وعى بها حيثما وجدت، بل إننى على يقين تام انه كان يراها فى الأعم الأغلب حيث لاتكون موجودة. ولكن لأنه كان يشعر بالخطر فقد وجد على الأقل لهذا الخطر اسماً مناسباً، وأنا اقترح أن يظل هذا الاسم قائماً، وان يؤخذ فى معناه الميتافيزيقى الخالص حيث يجد حقيقته الكاملة. إن أى موجود فى كون مخلوق - مثل الكون المسيحى - يكون على علاقة اعتماد انطولوجية مع الله لأن الأشياء لاتوجد إلا بفضله وحده، وهى تواصل وجودها بفضله وحده، كما أنها مدينة له بأن تكون ما هى طالما أن وجودها وجوهريتها هما خير خلقه الله. لكن مادامت قوتها السببية ليست إلا نتيجة لوجودها، فإن سببيتها كذلك لابد أن ترجع إلى الله. وليست سببيتها وحدها بل ايضاً ممارستها لهذه السببية، لأن الفعل أياً كان نوعه يحمل دائماً طابع الوجود. وأخيراً فإن فاعلية الفعل السببى مع النتيجة التى ينتجها هذا الفعل يخلقها الله[1]. وهكذا فإن الحدوث الجذرى للوجودالمتناهى يجعله يعتمد على الوجود الضرورى اعتماداً مطلقاً. فكل شئ لابد أن يعود إليه، كل شئ ينبع منه، وهو مصدر الأشياء جميعا وليس ذلك من حيث الوجود فقط، بل إنه كذلك من حيث الجوهرية والسببية ولو أننا نسينا ذلك فإن الخطيئة الأصلية تذكرنا به، أو بالأحرى لأن الخطيئة الأصلية بما لها من نتائج وآثار لاتزال مستمرة؛ فإننا يسهل علينا جداً أن ننسى ذلك.

---

(١) المبدأ الذى ترتكز عليه هذه الفكرة موجود فى الكتاب المقدس، إذ أننا نجد فيه على سبيل المثال هذه الآية : «يارب تجعل لنا سلاماً، لأنك كل اعمالنا صنعتها لنا» (سفر أشعياء - الإصحاح السادس والعشرين عدد ١٢) وكذلك فى إنجيل يوحنا، فأجابهم يسوع :«أبى يعمل حتى الآن، وأنا أعمل». (الإصحاح الخامس عدد ١٧).

ومهما يكن من شئ فإن هناك جانباً مقابلاً لهذه الحقيقة الأساسية نسبه بعض المفكرين المسيحيين فى غمرة حماسهم لرد الأشياء كلها إلى الله، على الرغم من أنه جانب لايقل ضرورة عن الجانب السابق. فإذا كان من الصواب أن نقول – من الناحية الميتافيزيقية – إن كل ماهو موجود إنما يوجد بواسطة الله، ومن أجله، فإنه لمن الصواب كذلك أن نقول – من الناحية الفيزيقية – إن كل مايوجد إنما هو شئ ما «فى ذاته» In it self. «ولذاته» For it self– إن مايخلقه الله يعتمد اعتمادا كاملا على الفاعلية الخالقة، ولكن إذا لم تكن هذه الفاعلية الخالقة عابثة، فإنها لابد أن تنتج شيئا ما، أعنى أن تنتج الوجود. ويظل من الصواب أن نقول إن الوجود المخلوق هو عرضى أو حادث بطريقة جذرية، لكن طالما أنه ليس عدماً، وطالما أنه من ناحية أخرى ليس هو الله، فإنه لابد أن يكون له وضعاً أنطولوجياً خاصاً به، فالوجود الذى أعطى له بغير شك هو وجوده الخاص، والجوهر الذى يكونه هو جوهره الخاص، والفعل السببى الذى يمارسه والفاعلية التى يظهرها، هما بغير شك سببيته وفاعليته، فليس هناك وضع وسط : فإما أن يكون الفعل الخالق قد أنتج عدما، وهذا خلف محال Absuid؛ وإما أننا لابد أن نقول إن الخلق هو الفعل الحر الخالص الذى يضفى به الله الوجود على الموجودات، أعنى أن يمنحها وجودها، أو يجعلها تشارك فى الوجود، وهذا يفترض بالطبع أن المخلوقات مع اعتمادها الأنطولوجى الأساسى على الله فإنها تملك وجوداً خاصاً بها هى نفسها، كماأنها تستمتع أيضاً بجميع الصفات المترتبة على الوجود. لكن نفس السر الذى يجعلنا نقف وجهاً لوجه أمام هذه المشكلة يخدمنا أيضاً فى حلها. فالموجودات ليست أشياء فحسب بالرغم من اعتمادها الأنطولوجى على الله، بل هى أشياء بفضل هذا الاعتماد نفسه، أعنى أننا لاتكون لنا حياة إلا فى الله فقط، وكذلك لاتكون لنا حركة ولاوجود إلا به(١).

ولقد ظهر إدراك واع جداً لهذا الشكل المزدوج للمشكلة فى فترة مبكرة جدا من

---

(١) هذه الفكرة تعتمد على مايقوله القديس بولس فى أعمال الرسل «لكى يطلبوا الله لعلهم يتلمسونه فيجدوه، مع أنه عن كل واحد منا ليس بعيداً، لأننا به نحيا ونتحرك، ونوجد، كما قال بعض شعرائكم أيضاً، لأننا أيضا ذريته». (الإصحاح السابع عشر – ٢٧ – ٢٨ : وهذا هو المراد بالفكرة المسيحية التى تقول : إننا نحيا به، ونتحرك به، ونوجد به. [المترجم]

تاريخ الفكر المسيحى، إذ أننا نجد القديس أوغسطين يعبر تعبيراً غاية فى الوضوح عن هذه المسألة مع أننا لم نكن نتوقع منه ذلك قط. وهو - مثله مثل القديس توما الأكوينى من بعده - لن يوافق على أن يحل التدبير الإلهى محل الأشياء بحيث يعمل وينتج بدلاً منها، بل على العكس، مادام وجود الأشياء ليس هو وجود الله، فإن الله دائماً يدبر الأشياء بطريقة تبدو معها وكأنها هى التى تؤدى عملياتها الخاصة تماماً كما لو كان الله يخلق مراكز أصلية للنشاط والفاعلية، وهذه تعمل عمليات كثيرة تستمدها من كمالها الطبيعى الذى تعتمد عليه، والذى لابد أن تشير إليه على أنه سببها. إن الله كما يقول القديس توما الأكوينى حين يحرك الأسباب الطبيعية لايزيل كونها أفعالاً طبيعية فإنه إنما يفعل فى كل شئ بحسب طبيعة الشئ، إن هذا اللون من الوان التفكير المسيحى يتسع اتساعاً عظيماً عند القديس توما الأكوينى لأن المركز الميتافيزيقى الذى يركز عليه واضح دائماً أمام عيوننا. وقد يسأل سائل : كيف يمكن لكون مخلوق أن يكون مليئاً بالأسباب الفعالة ..؟ ويجيب القديس توما الأكوينى متسائلاً بدوره : بل كيف يمكن أن يمتلئ بشئ آخر غير الأسباب الفعالة ..؟ إن الكون مادام مخلوقاً، فهو إنما يوجد مع علامة الخصوبة ذاتها، أعنى أن النتيجة (الكون) لابد أن تكون مماثلة للعلة (الله). وقد يشعر كل منا بالتناقض الذى تتضمنه فكرة الخصوبة هذه غير أن هذا التناقض لابد من إدراكه بوضوح بحيث لانكتفى بالشعور به فحسب، فمعنى أن تخلق موجودات هو أن تخلق أفعالاً للوجود، وطالما اننا نعرف بالفعل أن الفاعلية السببية هى أفعال ثانوية بالنسبة للفعل الأول للوجود، فإنه ينتج من ذلك أن المخلوقات - من واقعة وجودها نفسه- لابد أن تكون ذات فاعلية، وباختصار كما أن الوجود المخلوق مماثل للوجود الإلهى، كذلك فإن السببية المخلوقة مماثلة للسببية الإلهية، فكونك سبباً يعنى أنك تشارك مشاركة متناهية فى الخصوبة اللامتناهية للفعل الخالق.

وإلى هذا الحد يتفق فلاسفة المسيحية بعضهم مع بعض من ناحية؛ ويتفقون من ناحية أخرى مع آباء الكنيسة. وربما كان من نافلة القول أن نحاول أن نعرف على وجه الدقة مدى اختلاف هذا التصور للعالم عن تصور اليونان. فهناك اختلاف أساسى بين الكون عند أفلاطون وأرسطو من ناحية، وبين السكون فى الديانة

المسيحية من ناحية أخرى، وهذا الاختلاف راجع أساساً إلى الفكرة اليهودية – المسيحية عن الوجود ومايستتبعها من فكرة الخلق. إن العالم المسيحى يعتمد فى وجوده اعتماداً كاملاً على الله، وهو بهذا الشكل محدود ومتماسك فى نفس الوقت، ومايفقده فى مرتبة الوجود الفعلى حين يفقد استقلاله يسترده بمشاركته فى الوجود الإلهى واعتماده عليه. صحيح أنه تابع لهذا الوجود الإلهى ومعتمد عليه، لكنه من حيث وجوده ذاته، ومن حيث علته يقف الآن على أساس راسخ. ومن ثم فإن المشكلة ليست أن نعرف مايفعله الله فيما يتعلق بالخلق والمخلوقات، ذلك لأنه يعمل كل ماتعمله هذه المخلوقات، وكل ماتكون باستثناء الشر الذى هو فى الحقيقة عدم وجود. إن المشكلة الحقيقية التى كانت موضوع نزاع بين فلاسفة المسيحية هى بالأحرى : إلى أى مدى يمكن أن نتصور العلية والفاعلية التى تنازل عنها الله لمخلوقاته بصفة عامة؛ وللإنسان بصفة خاصة. ويبدو أن الظلال المختلفة والمتنوعة للشعور الدينى تنعكس على هذه المشكلة عند مناقشتها فى الميتافيزيقا المسيحية، حتى أن فكرة مجد الله يؤرخ لها من نقطتين حرجتين تتفقان مع نظريات القديس «أوغسطين» والقديس توما الأكوينى. صحيح أن المبادئ التى تتضمنها هذه المشكلة– لأنها محددة منذ البداية ـ لا تاريخ لها، لكن الشعور بمجد الله له تاريخ، وطالما أن له تاريخاً فسوف يكون هناك تاريخ لفكرته أيضاً. وإذا ماحاولنا أن نعرض ذلك بالتفصيل فإنه سوف يأخذ حيزاً يمتد بامتداد تاريخ الفلسفة المسيحية ذاتها. ولكن فلنحاول على الأقل أن نحدد قطبين أساسيين لم تكف هذه الفكرة عن التأرجح بينهما، ومن المحتمل أنها لن تكف عن ذلك أيضاً فى المستقبل.

لقد سيطرت على فلسفة القديس أوغسطين كلها – من حيث الجذور العميقة التى استلهمتها، ومن حيث نسيجها نفسه – واقعة واحدة فحسب : هى واقعة تجربته الدينية التى تحول بها إلى المسيحية. ولقد شرحت هذه الفكرة فى مكان أخر ولازلت اعتقد أنه من الصواب أن نقول إن فلسفته هى أساساً «ميتافيزيقيا التحول الدينى»[1] فلقد كانت مشكلة أوغسطين هى إن يوفق بين ميتافيزيقيا التحول عنده

(١) عرض جلسون هذه الفكرة فى كتاب، مدخل إلى دراسة القديس اوغسطين، ص ٢٩٩ وهو يحيل القارئ إلى الملاحظات المنصفة التى اشار إليها ج، ماريتان فى دراسته بعنوان، الحكمة الأوغسطينية، باريس عام ١٩٣١.   [المترجم]

وبين ميتافيزيقيا سفر الخروج، فهو يستشهد بهما معاً، ويعلم - بل ويشعر - أنهما شئ واحد. ولكن من السهل أن نبدأ بسفر الخروج وأن نفسح مكاناً لأفكار التحول الدينى أكثر من أن نبدأ من التحول الدينى ثم نعود إلى سفر الخروج. وفى استطاعتنا أن نقول على وجه الدقة - إن جهد أوغسطين فى التغلب على هذه المشكلة هو الذى يضفى المغزى والأهمية على الكتب الثلاثة الأخيرة من كتابه «الاعترافات». وهى كتب كثيراً ما اهملت، بل كان ينظر إليها فى بعض الأحيان على أنها تشكل ملحقاً زائداً لا حاجة له، ومع ذلك فقد كانت تكتسب قيمة وجمالاً مع مضى القرون. ولسوف تظل رواية أخطاء الشباب عند أوغسطين هى الجزء الشعبى المحبوب من الاعترافات، مثلها مثل «الجحيم» فى الكوميديا الإلهية «لدانتى» وكما أن روعة «دانتى» قد تجلت فى «الفردوس» فكذلك كان الجزء الأخير أو الخاتمة التى اختتم بها أوغسطين «الاعترفات» رائعاً : «أحقاً، يا إلهى، يامن له الأبدية، إنك لاتعرف ما الذى سأقوله لك.؟ أم أنك لاترى فى الزمان ماينقضى فى الزمان؟ فلماذا إذن أضع أمامك هذه الاعترافات ..؟ لكى تعرفها ؟ لا - قطعاً فأنت تعلمها جيداً، وإنما لكى أرفع قلبى إلى سدرتك ومعه قلوب كل من يقرأ هذا الكتاب، حتى نردد - أنا والقراء جميعاً - المجد لله فى الأعالى، تلك هى إذن الصياغه الواضحة لمجد الله التى يبرزها القديس أوغسطين بالالتجاء إلى ميتافيزيقا الخلق وميتافيزيقا الوجود فى آن واحد. فلإن الله جميل كانت الأشياء جميلة، ولأنه خير كانت الأشياء خيرة، ولأنه موجود كانت الأشياء موجودة. ولكن تحول القديس أوغسطين من ناحية أخرى - قد علمه مدى ضعف المخلوقات ووهنها وعدم كفايتها وأنها عاجزة عجزاً جذرياً، رغم أنها تدعى أنها تكفى نفسها بنفسها، وعجزها يبدو واضحاً إذا ماقارناها بالحقيقة المطلقة التى انتجتها، وعلى ذلك فإن الإرادة البشرية لاتستطيع أن تفعل شيئاً بدون النعمة، وهذه الحقيقة المطلقة تميل عند القديس أوغسطين إلى أن تطغى من النظام اللاهوتى على النظام الميتافيزيقى، وإلى الجور على الطبيعة - كطبيعة - لصالح ماهو فوق الطبيعة؛ فالاعتراف بالله فى نظر القديس أوغسطين يعنى الاعتراف بعظمة الله وبالجمال الرائع الخلاب لأعماله حيثما تتجلى وأينما تظهر، وفى استطاعة المرء أن

يؤلف كتاباً قائماً بذاته، من الصفحات التى يتغنى فيها القديس أوغسطين بمدائح الخلق، بل وحتى المخلوقات الساقطة أو الخاطئة، لكنا نكشف عنده أيضاً نوعاً من «الصمت الميتافيزيقى» أو التردد فى التسليم بكمال الطبيعة أو بجعلها مكتفية بذاتها، فإذا كان الإنسان أسمى من الطبيعة فإن الله أسمى من كافة المخلوقات : «قلت لنفسى : أنت أشرف من كل شئ «مادى» ؛ لأن فيك الحياة والنطق، وأنت حياة الجسد وصورته، ولكن الله هو أسمى منه، لأنك منه نلت الحياة، وبه تحيين» (الاعترافات - الكتاب العاشر - الفصل الثانى). ومن هذه الزاوية فإننا نستطيع أن نقول إن القديس أوغسطين هو الجد الشرعى لجميع أولئك المفكرين المسيحيين الذين حاولوا أن يعينوا فراغاً فى الطبيعة لايستطيع إلا الله وحده أن يملأه، وكما أن هناك فراغاً فى الطبيعة البشرية تشهد عليه حاجتنا إلى النعمة، واحتياجنا إلى الله. وكما قلت كفايتنا ازدادت حاجتنا إلى الله، ومن ثم فإن بؤسنا يشهد على مجده، أكثر مما تشهد به عظمتنا، لأن عظمتنا توحى بكفايتنا بينما بؤسنا يحث على البحث عن الله وعن مجده. وسوف نرى ذلك بوضوح تام لو أننا فحصنا ثلاث مسائل اختارها القديس توما الأكوينى - بحكم قاطع لايخطئ - كنقاط حرجة للنقاش : وهى مسألة العلية فى النظام الطبيعى أو مسألة العلل البذرية، ومسألة العلية فى النظام المعرفى أو نظرية الحقيقة، ومسألة العلية فى النظام الأخلاقى أو نظرية الفضيلة.

حين يصور القديس أوغسطين الكون فى اعتماده على فعل الله الخالق، فإن الصيغة التى ترد على ذهنه بشكل طبيعى هى صيغة التى ورد ذكرها فى «سفر الجامعة» ؛ فهو ينظر إلى عملية الخلق على أنها تمت فى لمحة خاطفة، لكن ذلك لا يعنى فحسب أن الأيام الستة التى ذكرها «سفر التكوين» عن خلق الكون هى مجرد عملية رمزية ترد فى الواقع إلى لحظة واحدة، لكنه يعنى أيضاً أنه فى هذه اللحظة الخاطفة تمت عملية الخلق كلها فعلاً. وكل مانتصوره أمامنا على أنه نتاج جديد، أو على أنه مولود، أو على أنه ينمو أو يتطور سواء فى العالم العضوى أو العالم اللاعضوى كان قد خلق منذ هذه اللحظة الأولى للخلق. ولو أننا قلنا عكس ذلك

لكان علينا أن نسلم : إما بأن الله يخلق بصفة مستمرة عدداً لا متناهياً من النتائج الجديدة، وفى هذه الحالة لايمكن أن يكون من الممكن أن نقول إنه خلق الأشياء جميعاً بطريقة متأنية، أو إننا سوف يتحتم علينا أن نقول إنها استمدت وجودها من علل ثانوية، وعندئذ سوف تلتقى بوضع لامعقول وخلف محال بالنسبة للعلل، إذ سوف تكون لدينا عللاً خالقة، ومخلوقة فى وقت واحد. ولكى يخلص أوغسطين نفسه من هذا المأزق فقد لجأ إلى النظرية الرواقية القديمة فى القوى البذرية، وربطها ربطاً وثيقاً بالفكرة المسيحية عن الخلق. فقد خلق الله إلى جانب هذه الموجودات التى خلقها فى صورتها الكاملة، بذور الأشياء جميعاً التى ستظهر فى المستقبل، وفى نفس الوقت خلق القوانين التى سوف تحكم تطورها فى الزمان. «كما أن الأم تكون حبلى بطفلها، فكذلك العالم ملئ بعلل الأشياء المقبلة والتى ستولد فيما بعد، حتى أن جميع الأشياء لاتخلق فى العالم إلا عن طريق الماهية العليا فحسب، إذ بأمرها : كل شئ يولد أو يموت، يبدأ فى الوجود أو يكف عن الوجود». وهذه الكلمات الأخيرة تكشف أيضاً السر الغامض الذى انشغل به القديس أوغسطين. فما يريد أن يوضحه بصفة خاصة هو أن الله وحده هو الذى يخلق، وبالتالى فإذا سلمنا بأن هناك إنتاجا لنتائج جديدة حقاً بواسطة علة ثانوية، فإن ذلك يعنى أننا نحول هذه العلة الثانوية إلى علة خالقة؛ فما الذى تفعله هذه العلل الثانوية حقاً؟ إنها توقظ أو تثير الإمكانيات الكامنة التى وضعها الله فى المادة عندما خلقها - إنها توقظ فحسب ولاشئ أكثر من ذلك.

وفى كل مرة يولد فيها وجود أمام أعيننا، تبرز بوضوح واقعة الخلق نفسها، فالوالدان اللذان ينسلان ذرية ليسا شيئاً، ولكن الله هو الذى يخلق الطفل ويهبه الحياة، والأم التى تحمل الطفل فى أحشائها ليست شيئاً، والأم التى تغذى الطفل ليست شيئاً، إن الله هو الذى يجعل الطفل ينمو ويتطور، وهكذا نجد أن هناك نقصا على مستوى النظام الطبيعى فى فاعلية الطبيعة، وهو يدل على وجود نوع من الخلاء لايملأ إلا بالفاعلية الإلهية التى عبر عنها إنجيل القديس يوحنا بهذا القول: «فأجابهم يسوع : أبى يعمل حتى الآن، وأنا أعمل» (الإصحاح الخامس عدد ١٧). إن كل جديد يظهر يشهد على ذلك وماعلينا إلا أن نفتح أعيننا لنرى[1].

(١) أوغسطين :«فى التثليث» الكتاب الثالث ١٦,٩. وقارن أيضاً «ليبنتز» «مبادئ الطبيعة والنعمة». وأيضاً مالبرانش :«أحاديث فى الميتافيزيقا» الحديث الحادى عشر ١-٢. [المؤلف]

حين ننتقل من الطبيعة بصفة عامة إلى الإنسان، وإلى ماهو بشرى فى الإنسان بصفة خاصة، وأعنى به العقل، نجد نفس النتيجة تفرض علينا : فالوظيفة الخاصة بالعقل هى تكوين الأحكام الصحيحة، ويكون فكرنا صحيحاً حين تحكم على الشئ- لا عن طريق قبولنا تجريبياً لما هو عليه، بل بما ينبغى أن يكون عليه. صحيح أنه من الصواب أن نقول – بمعنى ما – إن الحقيقة هى ماهو كائن أو ماهو موجود. لكن هذا الذى «يوجد» ليس هو الظاهر المتغير من الأشياء وإنما هو معيارها، هو قاعدتها التى تسير عليها أعنى هو الفكرة الإلهية التى تشارك فيها والتى تكافح لكى تحاكيها. فإما أن تستند أحكامنا – إذن – بطريقة مباشرة على الفكرة، وبالتالى سوف تمتلكنا الفكرة الإلهية أو معيار الحقيقة، أو لاتعتمد هذه الأحكام على شئ سوى عقلنا نفسه، وعندئذٍ سوف تكون جميع أحكامنا الصادقة مستحيلة إلى الأبد. لكننا نكون أحكاماً صادقة بالفعل، وتعريف أبسط الأشكال الهندسية – بل حتى تعريف الوحدة الحسابية نفسه – يظهرنا على أنه مملوء بالعناصر التى لايمكن أن تأتى لا من التجربة ولا من ذهننا. إن عالم الرياضة لايقول ماهى الدوائر أو الوحدات المعقولة على نحو ماتوجد، لأنه لايجد فى الطبيعة دوائر أو وحدات حقيقية، وإنما هو يقرر ما الذى ينبغى أن تكون عليه الدائرة أو الوحدة الحسابية بحيث تلائم تعريفها. وهكذا فإن هذه التعريفات تجاوز كل تجربة بشرية ممكنة، فالشئ المعطى، وفكرتنا ذاتها عما هو معطى، تقع فى دائرة العرضى الحادث المتغير العابر، فى حين أن الحقيقة لاتعيش إلا فى دائرة الضرورى الأزلى الذى لايتغير. وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك مادامت الحقيقة تستلزم الإشارة إلى الأفكار الإلهية ..؟

وهذا هو السبب فى أن كل حكم صادق – فى نظرية أوغسطين – يفترض إشراقة طبيعية من الله على الذهن، فالعقل الذى خلق من العدم لايستطيع أن ينتج الضرورى، أعنى الوجود الحق، تماماً كما أن الأم لاتستطيع أن تهب الجسد الفانى إلى وليدها، إن الله هو الذى يخصب فكرنا «بكلمته»، إنه ليس فحسب السيد الداخلى أو المسيطر الباطنى بوصفه صوتاً يهمس فى أذن العقل، وإنما هو النور

الذى يـجعلـه يرى، بل أكـثر من ذلـك، إنه غذاؤه، كـالخبز فـى الفم، بـل أكثر مـن ذلك أيضاً إنه البذرة الحية التـى تنفذ إلى رحـم الفكر وتتزوجه وتخصبه بـحيث تجعله يلد الحقيقة أو يتـصورها. لكـن الخصوبة الـتى يهبـها اللـه للنفـس تفعل شـيئاً أكثـر من إنتاج الحقيقة، إنها تنتج الفضيلة أيضاً. ولنتأمل باختصار هذه النقطة الأخيرة.

والواقع أننا من السهل أن نوضـحها لأنها ليست إلا تكراراً لما سبق، فالفضـائل هـى عـادات مستـقـرة للـسلوك الخيـر، وهـى بما هـى كـذلـك تقـوم عـلى أحكـام الـعقـل الصـحيحـة، وهذه الأحـكام ذات طبـيعة واحـدة تمامـاً، فهى تـهدف إما إلـى مايـجب أن تكون علـيه الأشياء، أو مايجب أن يكون عليه الـبشر. وحين أقول إن السـلوك القويم مفضـل وقريب من الخيـر، وإن جميع الأفعال الـبشرية يـجب أن تحترم النظـام، وإننا ينبغى أن نـريد العدل كما أن العدالة ينـبغى أن تسـود وأن تمد نطاقهـا لـتشـمل الأرض بأسرها، فإننى أذكر حقائق ضرورية أشبه بـالتعريفات الرياضية. وكيف يمكن لى أن أستـمد هذه الضـرورات الكلـية الخالدة مـن الأشياء أو مـن ذهنى، مـع العلم بـأن هـذه الأمور تنتمى تمامـاً إلى النظام الحادث العرضـى المتغير ..؟ مـن الواضـح أننى لابد لـى أن أتلقى بذور الفضائل من الطبيعة الإلهية الشاملة تماماً كما أتلقى منها بذور العلم. فالله لايضئ أمامى فـحسب طريق الاعداد وإنما هو يهبنى كذلك نـور الحكمة، بحيث تصبح حياتـى الأخلاقية – وهى فى ذلك لـيست أقل من معرفـتى العـلمية ـ شـاهداً علـى حضـوره الوثـيق بـداخلى، إن الـله يـحيـط بى مـن كل جانـب وهـو يـتغـلـغـل فى وجودى كله، إنـه أقرب إلى من حبل الوريـد. إنه بداخلى بوصفـه العلة الكافيـة لكل ما أفعلـه ولـكل مالا أكـونه، وكـل ما أشـعر به فـى داخلـى من فراغ أو خـلاء يشـهد عـلى امتـلائه، بل إن بؤسـى نفسـه شـاهد صدق عـلى مجده، وهـو لايقل فـى شهادته عـما تشـهد به عظمتى. إنه لشعور عميق ومستـمر بمجد الله، وهو ضـرورى وصـادق أيضاً إذا ماعبرنا عنه فى نـطاق النعمة. لكن هل هـو صادق بالضـرورة فـى إطار الطبيعة ..؟ هذا هـو السؤال الذى يدعونا إلى فـحصه تعبير آخر لمعنى مجد الله.

إن مايهمنا أن نـسجله فى نقد القديس تـوما الأكويني للقضايا الـثلاث السابقة[١]، هو أنه عـلى الرغم مـن أن نتائجـها قد تطورت فـى ثلاثة ميـادين مـختـلفة من مـيادين

(١) لاحظ أن المشكلة هى إبراز الحضرة الإلهية فى مـجالات ثلاث هى: الطبيعة والمعرفة والأخلاق. [المترجم]

الفكر فإن القديس توما يعتقد أنها جميعاً تصل فى النهاية إلى شئ واحد؛ لأنه يحكم عليها من وجهة نظر تصور معين للعلية الطبيعية، ولأنها تبدو له - فضلاً عن ذلك- متناقضة مع المتطلبات أو المقتضيات العادلة المنصفة لمجد الله. ولاشك أن نظرية العلل البذرية تحافظ بعناية على حقوق الفاعلية الإلهية؛ لأن كل شئ فى هذه الحالة يكون قد تحقق، ولايترك شئ للعلل الثانوية لكى تقوم به. وهناك ميزة مماثلة تقدمهانظرية الإشراق الإلهى؛ لأن الله فى هذه الحالة هو الذى يهب الحقيقةوالفضيلة، لكن القضيتين تثيران مشكلة واحدة؛ لأنه سواء أكان كل شئ معد بالفعل فى رحم الطبيعة، أم ينتج من خارجها، فإن الطبيعة ذاتها فى الحالتين لاتفعل شيئا على الإطلاق. وفى عالم مخلوق كالعالم المسيحى لايمكن أن نتصور أن الموجودات لاتوجد وجوداً حقاً أو أصيلاً، وأن العلل ليست عللاً حقة أو أصيلة. إن خيرية الله وكرمه أو عطاءه تجعلانه لايرضى أن يهب الأشياء الوجود الفعلى فحسب، وإنما تجعلانه يهبها أيضاً العلية التى تنبع من داخلها. ولقد بدأ القديس توما من هذا المبدأ ليصحح القضايا الأوغسطينية الثلاث عن العلل البذرية، وإشراق النفس بالحقيقة والفضائل. (أعنى كيف تتكون الأشكال الطبيعية وكيف نعرف الحقيقة، وكيف نصل إلى الفضيلة..؟).

والواقع، أن قبول العلل البذرية يعنى أن أشكال الموجودات التى ستظهر هى كامنة بالفعل فى المادة. لكن الواقع أنها لاتوجد متحققة بالفعل فى المادة، كلا، ولاهى تتلقاها جاهزة من الخارج، إنها موجودة فيها - كما يقول أرسطو - بالقوة، أعنى أن المادة يمكن أن تستقبلها، ولكى تستقبلها أو تتلقاها لابد من علة ثانوية - وهى نفسها وجود بالفعل - تجعل شيئاً من وجودها الفعلى ينتقل إلى قوة المادة. وهكذا نعود إلى فكرة العلية على نحو ماعرفناها فيما سبق، لنرى أن فاعلية العلل الثانوية تكمن فى العلل الثانوية نفسها بوصفها مشاركة للعلية الإلهية. وهى - بكل تأكيد - لاتخلق شيئاً لكنها تسببه، وهى بوصفها جواهر فى ذاتها فإنها إن لم تولد الوجود فهى على الأقل تولد أو تنتج الجوهرية.

ولقد عدل القديس توما الأكوينى - بتطبيق طبيعى لنفس هذا المبدأ - فى مفهوم

الإشراق الأوغسطيني، فأضفى عليه مغزى جديداً، وإن بقيت الدعوى الأساسية فى الإشراق كما هى دون أن تمس. فنحن - فى المذهب التوماى - كما هى الحال فى المذهب الأوغسطيني - لانعرف الحقيقة إلا من خلال الأفكار الإلهية، وبواسطة الكلمة والضوء الذى تبعثه لنا، لكنها الآن تنير لنا بطريقة أخرى، فالإشراق عند القديس توما الأكويني يكمن - على وجه الدقة - فى الهبة التى وهبها الله للإنسان وهو يخلقه، وأعنى بها العقل القادر على إنتاج الحقيقة، وهو ماينكره الاوغسطينيون على اعتبار أننا لانصل إلى الحقيقة وحدنا أبداً بل لابد من عون من الجانب الإلهى، ومن هنا فإننا نجد أنه سوف يكون لدينا ابتداءً من عصر القديس توما - نور طبيعى هو نور العقل الفعال الذى يختلف عن العقل عند أوغسطين، وعن العقل الفعال عند ارسطو، إنه قادر - مثل العقل عند أرسطو - فى احتكاكه بالتجربة الحسية، أن ينتج المبادئ الأولى، وأن يبنى بمساعدة هذه المبادئ مذهبا أو نسقاً للعلوم. ولكنه قادر - مثل العقل عند أوغسطين - على أن ينتج هذه الحقائق بسبب مشاركته فحسب فى الحقيقة الإلهية. غير أننا بدلاً من أن نمتلك عقلاً ينقصه بالطبع نور الحقيقة، ولابد من ثم أن يهبط عليه الضوء من أعلى، فإننا نملك عقلاً تتجسد فيه هذه الحقيقة إن صح التعبير، أو عقلاً قد أصبح هو نفسه ضوء الحقيقة على سبيل المجاز والمشاركة بالطبع، والعقل الذى يمتلك الحقائق يمتلك الفضائل معها، فهى فطرية فينا يعنى أننا نستطيع تحصيلها أو اكتسابها وهى آتية من عند الله، بمعنى أننا نحصل عليها حين نستخدم مبادئ العقل العملى الذى هو نفسه ليس شيئاً سوى المشاركة فى النور الإلهى. وفى كلتا الحالتين فإننا نصل إلى الأفكار الإلهية من خلال نشاط عقل يشارك هو نفسه فى الضوء غير المخلوق الذى تعيش فيه «الأفكار». على نحو مايقول «صاحب المزامير» من أنه بفضل الضوء الإلهى المطبوع فينا نعرف الأشياء جميعاً.

والواقع أن الله فى المذهب التوماوى يبدو كما لو كان يتراجع بعيداً عن الإنسان والعالم، ولقد شعر الأوغسطينيون فى القرن الثالث عشر بهذا الشعور وهذا هو السر فى الهجوم الذى شنوه ضد القديس توما، ومهما يكن من شئ فإن إله

أوغسطين لايفعل شيئاً، لايستطيع إله توما أن يفعله، كما أن المخلوقات التوماوية لاتستطيع أن تفعل شيئا بغير مساعدة الله أكثر مما تستطيع المخلوقات الأوغسطينية. فالله فى المذهبين معاً يخلق الأشياء، والمخلوقات تنتج إنتاجها، والفرق بينهما هو أن الله فى المذهب التوماوى يظهر نفسه أكثر كرماً من إله أوغسطين ولنقل بالأحرى – والمعنى واحد – أنه بالغاً ما بلغت عظمة الكرم الإلهى نحو العالم فى الأوغسطينية، فإنها ستكون أعظم فى فلسفة القديس توما الأكوينى. لقد خلق الله عقلا لاينقصه شئ مما يحتاج إليه، ولاينقصه – بصفة خاصة – شئ يحتاج إليه فى ممارسته لوظيفته الخاصة : أعنى فى معرفة الحقيقة.

ويمكن أن نقرر ببساطة الاختلاف بين المذهبين إذا ماوضعنا فى اعتبارنا العناصر الجوهرية – بغض النظر عن الاعتبارات السيكولوجية التى قد تلقى قدراً معينا من الضوء – فالمذهبان معاً تعبيران عن شئ واحد هو : مجد الله. وهما حقاً شئ واحد من حيث إن القديس أوغسطين يرى – كما يرى القديس توما نفس الشئ – أن السماء تعلن عن مجد الله لأنها تحمل شبهاً منه، وهذا التشابه الإلهى عند القديس توما سوف يغوص لأول مرة إلى أعماق الطبيعة، ويتخطى النظام والعدد، والجمال، ليصل إلى البنية الفيزيقية للطبيعة ذاتها وكذلك فاعلية العلية. إن عمل الإله القادر على كل شئ لايمكن أن يكون عالماً خاملاً؛ لأنه فى هذه الحالة لن يشهد للصانع، وسوف يرى مالبرانش فيما بعد – وهو يقلب المبادئ الأوغسطينية – أن العالم يتغنى بمجد الله حتى ولو خلا من الطبيعة ومن الفاعلية، فالعجز الجذرى للعالم يشهد بالقدرة اللامتناهية للخالق. أما القديس توما فسوف يكون أكثر إخلاصاً لروح القديس أوغسطين – ويصحح فلسفته فى ضوء مبادئه الخاصة، ويعيد لعملية الخلق كل حقوقها فنحن نعرف عظمة الصانع عن طريق عظمة ماصنع.

ولنعد أولاً إلى مبدأنا السامى، لنجد أن النتيجة المناسبة للعلية الخالقة هى هبة الوجود، فالوجود يكمن فى أعماق كل ماقد تلقاه العالم من الله، فهو أكثر وثوقاً من بقية العطايا والهبات التى منحها الله للعالم أو هو الأساس فيها جميعاً. ومن ناحية أخرى فكما أن النتيجة تحمل خيطاً تشبه فيه علتها التى أنتجتها، فإن الموجودات

تشبه الله من حيث إنها موجودة. ومادام من طبيعة الأشياء أن تشبه الله، فإن ذلك يعنى أنه كلما كانت تشبهه أكثر كانت موجودة أكثر. ولكن لكى نرى إلى أين تؤدى نتائج هذا المبدأ، فإننا ينبغى علينا أن ندرك نوع الوجود الذى يناسب الأشياء المخلوقة. إن الغالبية العظمى من الأشياء التى تقع فى نطاق حواسنا هى جواهر عينية تتركب من مادة وصورة، أعنى أن فيها جانباً قوياً وجانباً بالفعل وهى إذا مانظرنا إليها فى ذاتها لوجدناها خيرة، لأننا لابد أن ننظر إلى المادة نفسها من حيث هى استعداد لتلقى الصورة، على أنها خيرة – ولقد سبق أن ذكرنا ذلك ـ وهاهنا نجد السبب النهائى : فإذا كانت المادة وجود بالقوة فحسب فسوف تكون خيرة بالقوة فحسب. إن الوجود لاينسب – إذا ماتحدثنا بطريقة مطلقة – إلا لما يدوم أو يبقى، ولكن الخير يمتد حتى يشمل العلاقات التى ترتبط بالوجود. ولهذا السبب فإن المادة التى لاتوجد إلا من زاوية الصورة، ومن حيث علاقاتها بالصورة لا من حيث إنها تكون وجوداً بالفعل، هى رغم ذلك خيرة. وإحدى النتائج المترتبة على أولوية الوجود هى أن أى إمكانية للوجود مهما تكن بسيطة خير. ومع ذلك فحيثما لاتكون الإمكانية متحققة دل ذلك على أن هناك شيئاً ناقصاً، وهناك عدماً (أعنى انعدام شئ كان المفروض أن يوجد) وبالتالى فإن هناك إلى حدٍماشراً معيناً.

إن الجواهر العينية التى يتألف منها الكون هى بهذا الشكل ناقصة فى الوجود وفى الصيرورة. وبسبب ذلك فإنه يلزم لها بالضرورة أن تعمل أو أن تكون فى حالة فعل. إنها تعمل لكى تكمل نفسها، قبل أن تستطيع أن تعمل لكى تهب نفسها. وكلما زاد نقصها زادت ـ بالتالى ـ وتنوعت العمليات التى تحتاج إلى إنجازها، وبالغاً مابلغت مرتبتها فى سلم الوجود فإنه لايكفى أن توجد لكى تحصل على كمالها، فحتى الإنسان – حتى إذا كان رذلاً – فإنه خير من حيث إنه إنسان، لكنه ليس مع ذلك إنساناً كاملاً بما أنه يعانى من الحرمان من الفضائل الضرورية، وهو الحرمان الذى يشكل الرذيلة. أما فى حالة الله فإن الوجود يكفى لأن الوجود عنده كامل، فحيثما يكون هناك وجود ضرورى يكون هناك الكمال، لكنك حين تكون موجوداً – وخصوصاً حين تتضمن وجوداً بالقوة. فإنك تبقى متطلعاً إلى إمكانيات أخرى

للوجود ينبغى أن تحصل عليها عن طريق العقل. وفى استطاعتنا أن نقول إذن إنه إذا كان وجود الأشيء يعتمد على التشابه مع الله، فإن كل ما يساعدها فى أن تحقق وجودها على نحو أكمل تماماً، فإنه سوف يساعدها أيضاً على أن تحقق تشابها بالله على نحو أكثر اكتمالاً، والموجودات لاتستطيع أن تبلغ الكمال فى وجودها إلا بممارسة وظائفها الخاصة، فهى تحمل إذن تشابهاً إلهياً إلا فقط فى وجودها بل أيضاً فى عليتها.

إن ذلك يصل بنا إلى نظرة إلى الكون تشبه فى الظاهر نظرة أرسطو، لكنها تختلف عنها اختلافاً عميقاً من حيث المغزى الداخلى، فعندالفيلسوف اليونانى تتحرك الأشياء أيضاً لكى تحصل على جوهرها الخاص، ولكى تحاكى من هذه الزاوية الكمال الإلهى. أما عند الفيلسوف المسيحى فإن الأشياء تتحرك حتى تحصل على تمام وجودها لأن وصول طبيعتها إلى نقطة الكمال يعنى إكمال تشبهها الكامل بالله. والاختلاف الأساسى الذى يفصل وجهة النظر اليونانية الخاصة بالجوهر عن وجهة النظر المسيحية الخاصة بالوجود يكشف لنا عن إحدى النتائج الهامة والمستترة والتى تغيب عن كثيرين : فالعلة المسيحية بفضل كونها نتيجة للخلق وشبيهاً به فإنها تطيله وتواصله إن صح التعبير، وهى ليست علة خالقة مادام مصدرها يكمن دائماً فى الوجود المكتسب، لكنها كذلك منتجة للوجود مادام كل وجود يستطيع بمقدار مايوجد أن يعطى الوجود الذى اكتسبه إلى وجود أخر، وينقله إليه على شكل نتيجة. وهذا هو السبب فى أن «ديونسيوس» يقول فى عبارة جميلة إنه لاشئ فى العالم يكون إلهياً أكثر من أن تعمل مع الله، وهى عبارة نسمع فيها صدى قول القديس بولس «نحن أعوان الله». ولو صح وكنا كذلك، أعنى لو كنا نشارك الله العمل ونساعده فى العمل الخلاق فإن ذلك يحدث حين نوزع الوجود حولنا، وحين نثرى وجودنا الخاص بخصوبة النشاط العلى. إننا حين نكون علة أو سبباً فإن ذلك لايعنى أن نضيف شيئاً إلى جملة المخلوقات، لأن ذلك هو مايستطيع الله وحده أن يفعله، ولا أن نترك الوجود المخلوق على الحالة التى وجدناه عليها؛ لأن ذلك يعنى أننا لم نفعل شيئاً، وإنما معناه أن نحقق ممكنات العالم، وأن نجعل ماهو بالقوة فى كل

مكان يتحول إلى وجود بالفعل، وأن نضفى على كل ماهو موجود بالفعل الامتلاء الكامل الذى يمكن أن يتلقاه وباختصار : أن نكون أدوات لخدمة العمل الخالق، وأن نساعد ماينتج عن عالم الصيرورة فى أن يحقق نفسه بالفعل.

من السهل على المرء أن يرى أن هذه النظرية لاتحمل فى طياتها أى جور على مجد الله حين تؤكد كمال الموجودات وفاعليتها، بل ـ على العكس ـ لاتفعل شيئاً سوى أن تمجد الله وهى تعلى من شأن الوجودات. ولقد أخطأ الفلاسفة المسيحيون فى الفترة الكلاسيكية حين كانوا يعمدون باستمرار إلى التقليل من شأن الطبيعة بحجة الرفع من شأن الله. إن التقليل من الطبيعة هو فى حد ذاته خطأ فلسفى، لأن الطبيعة لايمكن تصورها مالم نعزو إليها الوسائل التى تحصل بها على كمالها الخاص، ولكنه أيضاً خطأ فى حق الله، لأن الله هو الصورة الفعلية الخالصة للوجود، ومادام أنه حين خلقها وهبها الوجود وطالما أنه فى هذه الحالة قد أعطاها وجوداً يشبه وجوده، فإنه يلزم أن يكون قد أعطاها علة مشابهة لعلته. ولكن من واقعة أنه هو الوجود، فإن الله يكون أيضاً العلة الكاملة، وبالتالى فإن الأشياء التى يخلقها تشارك فى كماله بحيث يكون كل حط من كمالها يعنى حطاً وإجحافاً بكمالها وبكمال قوته أيضاً؛ فالعالم الذى يكون بغير علية حقيقية، أو تكون له عليه لاتعطى نتيجتها التامة الكاملة، لابد أن يكون عالما غير جدير بالله. وأخيراً، فمادام الله هو الخير الأعظم فلا يمكن أن يكون فى خلق الرحمن من فطور، بل أن يكون الخير الموجود فى كل مخلوق على حدة نابعاً من خير مشترك يعم الأشياء جميعاً .. ولكى يصبح خير الموجود خيراً للموجودات كلها لابد أن يكون هناك نوع من الاتصال بينهما، ولايمكن أن يتم هذا الاتصال إلا عن طريق الفعل. ومن ثم فإن الله نفسه أوصل خيريته إلى الأشياء بطريقة يستطيع بها كل شئ أن ينقل إلى الأشياء الأخرى الكمال الذى حصل عليه. كل إحجاف بعلية المخلوقات يصبح إجحافاً بخيرية الله.

وحين نصل إلى هذه النقطة فإننا نبدأ فى رؤية الخطوط العريضة فى الفلسفة المسيحية وهى تميل إلى التجمع النهائى نحو الوحدة؛ فالوجود ذاته خلق الأشياء

جمعياً ولقد خلق كل شئ لمجده بالمعنى الذى يمكن أن نقول فيه إنه خلق الموجودات جميعاً لمجدها وفى هذه الحالة فإن المخلوقات سوف تستمتع بمجد الله أكثر مما تستمع بمجدها؛ ومن ثم فإن من الصواب أن نقول إن مجد الله هو غايتها بمقدار ماهو مبدؤها أيضاً، أعنى أنه البداية والنهاية. وإذا كانت الغاية من الكون هى تجلى مجد الله، وإذا كان الكون قد خلق وفيه شبهه من الخير الأعظم، فكيف يمكن أن يبدو أمام الذهن الذى يتأمله شيئاً آخر سوى أن يكون خيراً ..؟ لكن الاستمتاع بهذا الجمال وتحقق هذا المجد، لايحتاج إلى الوجود فحسب، بل إلى الفعل أيضاً، وبالتالى فإن كل فعل سواء أكان واعياً أم لا، وسواء أكان خيراً أم شر، فإنه يسهم فى مجد الله، لأن أفعالنا قد تحرم من خيريتها، لكى لاشئ يمكن أن يحرم الله من مجده؛ فالكون المسيحى هو إذن، عالم خير تماماً بالنظر إلى ماهو عليه، لكنه ناقص ويتجه إلى إكمال خيره بأن يحقق وجوده؛ ولذلك فإن نظرية القديس توما، ودانز سكوت، حول فاعلية العلل الثانوية، والتعديلات التى أدخلت على نظرية أوغسطين فى العلل البذرية، والإشراق، تدخل تماماً فى النطاق الحقيقى للتراق المسيحى. ولنقل بالأحرى إنه مادمت هذه المذاهب غير الأوغسطينية، تستمد مبادءها من القديس أوغسطين، فإننا سوف نجد أن الأوغسطينية ذاتها. إذا ماتغلغنا فى روح التاريخ، قد تحققت عن طريق هذه النظريات اللاأوغسطينية فى المعرفة والعلية. ومن هذه الوجهة من النظر فإن كل شئ يصبح ذا معنى فى نصوص الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، حتى الشكل الذى ارتداه فكرهم. فهناك أولاً : نصوص الكتاب المقدس، والاقتباسات المتناثرة فى كل مكان؟ وهى ليست مجرد زخارف ليس لها مغزى فلسفى حقيقى، ولكنها كانت مطلوبة لتقوم بدور المرشد الذى يسير مع الفكر جنباً إلى جنب يحذره ويصونه ويحميه، فهى علامات واضحة تحملها الفلسفة المسيحية على جنينها للدلالة على مساعدة الوحى للعقل. ويفسر لنا ذلك ميل المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى للالتجاء إلى القديس أوغسطين وإلى آباء الكنيسة ليستمدوا العون منهم، لافقط فى الحالات التى يتابعونهم فيها، بل أيضاً فى الأحوال التى يتخلون فيها عنهم ليكملوا تفكيرهم على نحو أفضل. وإنه لمن الصواب أن نقول إن

الاتفاق المستعصى بين المفكرين فى العصور الوسطى لايسهل مهمة المؤرخ حتى فى الحالات التى يتحقق فيها. ذلك لأنه من الصعب عليه الا يشعر بالقلق والتردد حين يقف أمام نصوص يكون الاتفاق فيما بينها مؤكداً - فى بعض الأحيان - لكنه اتفاق يتم بواسطة صيغ هى نفسها متناقضة. وإذا كان مفكرو العصر الوسيط يتخلون عن الخلافات والفروق التى تفصل بينهم، فإن ذلك يرجع إلى أنهم يعتقدون أنها سوف تسقط حتماً، وأن الجوانب المتشابهة هى وحدها التى سوف تبقى وسوف تثمر. أضف إلى ذلك شعورهم بأنهم يتعاونون بوعى كامل فى اتجاه عمل واحد فحسب. ولهذا السبب : لأنهم كانوا يشعرون بأنهم أكثر اخلاصاً لسابقيهم حين يتخلون عنهم بدلاً من أن يتابعونهم متابعة عمياء؛ ولأنهم كانوا يريدون أن يعبروا عن مقاصدهم الحقيقية، وأن يقولوا ماكان يود أولئك السابقون قوله، بل ماكانوا يقولونه هم أنفسهم لو أنهم استفادوا من ثمار الفكر عبر القرون ومن تأمل مبادئهم الخاصة - لهذا كله فإننا ينبغى علينا الا نخونهم، بل أن نصون أعمالهم، وأن نفعل ما كانوا يفعلونه هم أنفسهم لكى يصونوا أعمالهم : ومع ذلك فنحن لانزال أبعد ما نكون عن بلوغ النتائج النهائية لميتافيزيقا «سفر الخروج» إذ علينا أن نرقب الآن مولد التصور المسيحى للعناية الإلهية. وتلك مرحلة جديدة على طريق يبلغ من الطول حداً يجعلنا لانستطيع أن نفعل شيئاً سوى أن نضع علامات على الطريق فحسب.

الفصل الثامن

«العناية الإلهية المسيحية»

تلخيص :

(١) فكرة العناية الإلهية قديمة قدم افلاطون. (٢) لاهوت افلاطون يمكن تلخيصه فى ثلاثة عناصر هى : (أ) هناك آلهة (ب) وهى تعنى بشئون البشر. (جـ) من المستحيل رشوتها أو شراء إرادتها الخيرة. (٣) من التناقض القول بإن الآلهة موجودة ولاتكترث بشئون البشر. فالإهمال والكسل والتراخى رذائل لاتنسب للآلهة. (٤) لايمكن لله أن يهتم بالكليات دون الجزئيات. (٥) القانون الأفلاطونى «الشبيه يجذب الشبيه» هو القانون الإلهى الذى لايفلت منه أحد. (٦) إله التوراة سيد غيون، فهو خالق الأرض ومن عليها وبالتالى يملكها. (٧) إله الإنجيل أب للبشر جميعاً، وهو يطعم حتى طيور السماء. (٨) المفكرون المسيحيون الأول كانوا على استعداد للتسليم بأن فكرة العناية سمة رئيسية للتصور الجديد للعالم.
(٩) فكرة الخلق هى الأساس النهائى للفكرة المسيحية عن العناية الإلهية خاصة عند أثناجوراس. (١٠) العالم عند أوغسطين ليس من صنع قدر أعمى لكنه من خلق حكمة عليا. (١١) كل ماهو موجود لايوجد إلا بفضل صورته، والله هو الصورة العليا الساكنة، وهو العناية الإلهية، لأنه هو الذى خلق الأشياء وهو الذى يحفظها.
(١٢) القديس بونافينتيز والقديس توما يكتشفان أعماق النظرية الأوغسطينية.
(١٣) الأفكار الإلهية تعبر عن ماهية الله. وكل مخلوق هو لون معين من المشاركة فى الماهية الإلهية، ومن التشابه مع هذه الماهية. (١٤) فكرة المثال تشير إلى عملية الخلق وإلا كانت بغير معنى فى الفكر المسيحى. (١٥) المثل الأفلاطونى كانت توجد خارج الصانع ومستقلة عنه، أما فى الفكر المسيحى فهى لاتظهر إلا مع إمكان وجود

الخلق، وقد عبروا عنها بطرق مختلفة. (١٦) أوغسطين، بونافينتز، توما الأكوينى، دانز سكوت.. عبر كل منهم عن هذه النظرية فى صياغة خاصة، لكن وحدة التفكير المسيحى ظلت قائمة. (١٧) المثل هى العلم الإلهى، والعلم الإلهى لايمكن أن يقف عند حدود الكليات. (١٨) إله فلاسفة العصر الوسيط هو نفسه إله الكتاب المقدس. الوجود، المنظم الخالق الحر للأشياء جميعاً. (١٩) الله خلق الأشياء، ونظمها، ورتبها وفق غاية معينة : لكن ماهى هذه الغاية ..؟ هى الله نفسه. (٢٠) هو الأول والآخر أو المبدأ والنهاية. (٢١) لاشئ يحرم من عناية الله : فالحيوان يوجه نحو خيره الخاص. (٢٢) الإنسان يختلف عن ذلك لأنه عاقل حر ولهذا يوجه نفسه. (٢٣) المخلوقات تحقق شبهاً إليها أما الإنسان فهو يبلغ المرحلة النهائية لطبيعته الكلية. (٢٤) الله هو غاية الكون ولايتم الوصول إليه إلا من خلال الإنسان.

«العناية الإلهية المسيحية»

لانستطيع أن نقول إن فكرة العناية الإلهية فكرة مسيحية من كل وجه؛ ومع ذلك فهناك فكرة مسيحية خاصة بالعناية الإلهية. لاتستطيع أن تقول عنها إنها مسيحية من كل وجه لأن جذورها التاريخية توجد - يقيناً - عند أفلاطون : فها هنا نجد أفلاطون - كما هى الحال تقريباً فى جميع المسائل الأخرى - أقرب إلى الفلسفة المسيحية من أى مفكر آخر فى العصر القديم، ومن اليسير علينا أن نعرف السبب الذى جعل أباء الكنيسة وفلاسفة العصر الوسيط يلجأون إليه كثيراً، ويستشهدون به مراراً. واللاهوت الطبيعى عند أفلاطون على نحو ما عرضه فى كتابه «القوانين Laws» (الكتاب العاشر) يمكن أن نلخصه فى ثلاثة عناصر أساسية هى على النحو التالى :

(١) هناك آلهة (٢) وهى تعنى بشئون البشر (٣) ومن المستحيل رشوتها أو شراء إرادتها الخيرة. وثانى هذه العناصر يتعلق مباشرة بالعناية الإلهية، وعلينا أن نفحصه بإمعان أكثر.

الفكرة التى يريد أفلاطون إبرازها بقوة قدر استطاعته هى : إنه من التناقض القول بإن الآلهة موجودة والقول فى نفس الوقت إنها لاتكترث بشئون البشر وأعمالهم، لأنه لو كانت الآلهة موجودة فهى خيرة، وإذا كانت خيرة فلابد من التسليم بأنها فاضلة. وإذا كان الإهمال، والكسل، وعدم الاكتراث والتراخى هى كلها رذائل تتناقض تناقضاً تاماً مع الفضيلة، فإننا لايمكن أن ننسبها إلى الآلهة، ومن هنا فلابد لنا من التسليم بأنها يقظة، ومتنبهة، وحريصة على كل شئون البشر، لافقط فى الأمور الكثيرة بل وفى الأمور الصغيرة أيضاً. ولكى يقتنع المرء أكثر من ذلك عليه أن يتذكر أن الآلهة خالدة، وأنه لاتخفى عن عيونهم خافية، والقول بإن هناك شيئاً لاتشمله رعايتهم يعنى اتهامهم بالإهمال. فكما أنك لن تجد طبيباً ماهراً

ولا قائداً محنكاً يمكن أن يهمل حتى أبسط التفصيلات الصغيرة بحجة إعطاء مزيد من الاهتمام والرعاية للكل فإنه لايمكن لله أن يتصف بهذه الصفات، أعنى أن الله كذلك لايمكن أن يهتم بالأشياء الكبيرة وحدها أو بالكل دون الجزء، لأن الصانع الخالد لايمكن أن يكون أقل بصيرة من الصانع الفانى. وعلى ذلك فلابد لنا من التسليم بأن كل شئ فى الكون منظم وموجه لخير الكل، كل شئ بما فى ذلك الإنسان نفسه : «وأنت نفسك أيها الشقى الفانى لك دور تقوم به فى نظام الكون – مهما كان صغيراً – ولكن ذلك يخفى عليك. وكل جيل إنما هو من أجل الكل وحتى يمكن لحياة الكون أن تكون سعيدة. ولاشئ يعمل من أجلك، لكنك أنت الذى توجد من أجل الكون. وكل طبيب ماهر، وكل فنان حاذق يوجه أعماله كلها نحو غاية تميل إلى الخير العام أو تتجه نحو خير الجميع. وكل جزء يرتب بالنسبة إلى الكل، لا الكل بالنسبة إلى أى جزء من أجزائه، وأنت تتمتم لأنك لاتعرف ماهو الأفضل لك وللكل فى آن واحد، أعنى ما الذى يندرج تحت القوانين التى تحكم الوجود الكلى فما هى تلك القوانين ..؟

أما بالنسبة للإنسان فهناك قانون يحكم سلسلة حالات وعلاقتها بأفعاله؛ من خلال الأجيال المتتالية، والتجسيدات التى يظهر من خلالها. وهذا القانون البسيط هو أن الشبيه يجذب بطريقة طبيعية شبيهه[1]. وعندما يحدث مثل هذا الجذب فإنهما يصبحان معاً متحدين بحيث «يسلك الشبيه على نحو مايتوقعه شبيهه» وبعبارة أخرى لو اننا كنا أخياراً فإننا سوف نعيش فى صحبة الخير أو سوف نتخذ من الخير رفيقاً لنا، أعنى أنناسوف نصاحب أخيار الناس وسوف نعاملهم وفقاً لخيرهم. ولو كنا أشراراً، فإننا سوف نبحث عن الأشرار لنعيش بينهم، ونعانى من شرهم كما أنهم سوف يعانون أيضاً من شرورنا، ذلك هو القانون الذى لايفلت منه أحدقط من بنى الإنسان لا فى حياته ولابعد مماته. ومن هنا حادت التصريحات التى توقظ أصداءاً مألوفة فى آذان المسيحية مثل : لا أنت، ولا أى شخص كان فى أى وقت قادر على أن يفاخر بأنه أفلت من هذا النظام، ذلك النظام الذى أقامته الآلهة، ولايمكن لأحد

(١) وهو يقترب من المثل العربى :«الطيور على أشكالها تقع». [المترجم]

أن يعصيه أو يتمرد عليه، بل لابد من احترامه بطريقة لا متناهية. إنك لن تستطيع الفرار منه أبداً، حتى لو كنت ضئيلاً ضآلة تامة بحيث تغوص فى أعماق الأرض، ولاضخماً ضخامة هائلة بحيث تبلغ عنان السماء»[1]. ولايستطيع أحد أن ينكر أن هذا النص ينظر إليه كتمهيد لدراسة الإنجيل. لكن هل هو حقاً يعبر عن روح الإنجيل، أو حتى عن روح التوراة ..؟

الواقع أن مايلفت النظر حين تنتقل من الأفلاطونية إلى الكتاب المقدس، ولاسيما التوراة، هو : أننا بدلاً من أن نتعامل مع عدد كبير من الصناع الذين حددوا مرة واحدة وإلى الأبد مستقبل عملهم، نجد أنفسنا فى حضرة إله واحد خالق للكون. وهو من الآن فصاعداً سيده. وهو سيد غيور، أن يهواه، لايكف قط عن أن يذكر العالم بحقوقه بوصفه خالقاً، وعلى هذا الحق يقيم الكتاب المقدس عادة دعواه فى إدارة شئون البشر كما يشاء وكما تريد إرادته. وإذا كان قد اختار من بين شعوب العالم كلها شعباً خاصاً هو شعب إسرائيل فالسبب أنه يمتلك الأرض ومن عليها، وإن كان يمتلك الأرض فذلك لأنه خالقها، وهذا الحق للملكية الذى يتأكد بغير انقطاع ليس قاصراً على الكون ككل ولا على الشعب المختار، ولا على الشعوب الأخرى التى كان يمكن أن تكون مختارة ولم يقع عليها الاختيار، وإنما هو يمتد إلى شمول الموجودات كلها، بل هو يمتد ما امتد فعل الخلق إلى الناس، والحيوانات، والنباتات، الأرض ... إلخ فهى كلها ملك لله لأنها صادرة عنه. (سفر الخروج ١٩ : ٥).

وهذه العلاقة الأساسية بين الشئ المخلوق وخالقه تسير أبعد مما قد يفترض المرء، لأنها تفسر أولاً معجزات الله التى هى بمثابة شواهد عامة عديدة على قدرته الخالقة، كما أنها تشهد أيضاً على قدرته وعلى سلطانه فى أن يضع قوانين لشعب إسرائيل. إن قدرة الله اللامتناهية تتجلى فى أعماله وتعطيه الحق فى إصدار القوانين والتشريعات التى ستبقى، حتى بالنسبة للإنجيل، أول الوصايا وأهمها جميعاً : «عليك أن تحب الرب إلهك وتخدمه من كل قلبك وبروحك كلها». هذا الإله الغيور

(١) القوانين لأفلاطون – x,905 – ويلاحظ التشابه بينه وبين المزمور المئة والثامن والثلاثون حيث يقول داود : «أين أذهب من روحك، وأين أفر من وجهك إن صعدت إلى السماء فأنت هناك، وإن اضطجعت فى الجحيم فأنت حاضر». [المترجم]

الذى ينتمى إليه كل شئ هو أيضاً الإله الذى لايهرب منه أى شئ ولاتخفى عليه خافية، إنه يسير الأغوار ويعلم خفايا القلوب، ومافى السرائر، وماتوسوس به كل نفس، ومايخفيه المرء بين حناياه، ذلك كله يبقى واضحاً أمام عينيه مثله ذلك الكون الممتد الذى يعتبر الإنسان جزءاً منه، وهو بغير شك إله عادل، ومنصف، ووفى، متحرر من كل جور، عليم بقدرته، يحافظ على القانون الذى يضعه، لايخشى شيئاً. وكل شئ نأمله إنما نأمله منه، فهو الذى تنعقد عليه أمالنا، وكل أعماله كاملة وكذلك كل طرقه وأساليبه[1] «لكن ويل لمن تسول له نفسه أن يقف ضده حتى ولو كان هذا التمرد فى أعماق قلبه فقط؛ لأنه يرى كل شئ ويتنبأ بكل شئ. ماذا نكون؟ وفيما نفكر؟ وماذا نفعل، سواء فى الماضى أم الحاضر أم المستقبل. وهو إذا كان أعطانا معرفة هائلة فذلك لأنه خلقنا، لقد خلقنا ولاتزال يده تحافظ علينا. وهذا هو السبب فى أننا نجد الكتاب المقدس ينظر إلى الإنسان على أنه لايمكن أن يهرب من الله أو يغيب عن عينه مهما كان صغيراً بحيث يستطيع أن ينفذ أو أن يغوص إلى أعماق الأرض، أو كبيراً بحيث يستطيع أن يبلغ عنان السماء. وهكذا لم يعد الإنسان، على عكس الفلسفة الأفلاطونية، خاضعاً لقانون غير شخصى، وإنما يخضع لإرادة شخص يعتمد عليه وجوده ومصيره. هناك مسافة واسعة بين النظام العقلى الذى يقبله أفلاطون، وبين خوف صاحب المزامير من القدرة الإلهية. فنحن هنا لامع شعور مختلف بل مع فكرة مختلفة هى الفكرة اليهودية المسيحية الأساسية عن العناية الإلهية التى تقول إن الله بوصفه خالقاً فهو أيضاً ينتقى ويختار.

لقد كانت عملية الاختيار فى العهد القديم هى اختيار شعب ما، أم فى الإنجيل فهى اختيار بأسرها، لأن الجنس البشرى كله عند يسوع المسيح والقديس بولس هو الذى يرث الوعود التى وعد بها الله شعب إسرائيل، وهو الذى يجنى ثمار هذا الوعد: فالله الخالق موجود فى كل مكان، ولكنه الآن يخفى قدرته الخلاقة تحت أبوته: «أبانا الذى فى السموات»، فنحن لانزال ندين له بوجودنا لكنه الآن يشعر نحو مخلوقاته

---

(١) «الصخر الكامل الصنيع الذى كل طرقه حكمة، الله حق ولاجور عنده هو العدل المستقيم».
سفر التثنية ١ ص ج ٣٢ : ٤.   [المترجم]

بشعور الأب نحو الأبناء الذين يحبهم، وهكذا فإن فكرة العناية الإلهية المسيحية تفترض وجهاً جديداً أو ترتدى ثوباً جديداً، وهى تحافظ على الأساس الذى كانت تقوم عليه فى «العهد القديم».

إن العلاقات الشخصية التى تربط المخلوق بخالقه تمتد فتشمل الطبيعة بأسرها مادامت كل مصنوعات الله هى ملكاً له، وطالما انه يحبها ويحب أدنى هذه المخلوقات، فالأب السماوى يطعم طيور السماء التى لاتزرع ولاتحصد ولاتبنى لها صوامع لتخزن فيها الغلال، ولكنها مع ذلك تحيا وتقتات : «لذلك أقول لكم لاتهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون، ولا لأجسادكم بما تلبسون. أليست الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس؟ انظروا إلى طيور السماء: إنها لا تزرع ولاتحصد، ولا تجمع إلى مخازن، وأبوكم السماء بقوتها، ألستم أنتم بالاحرى أفضل منها، ومن منكم إذ إهتم يقدر أن يزيد على قامته ذراعاً واحدة.؟ ولماذا تهتمون باللباس ..؟ تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو، لاتتعب ولاتغزل. ولكن أقول لكم إنه ولا سليمان فى كل مجده كان يلبس كواحدة منها، فإن كان عشب الحقل الذى يوجد اليوم ويطرح غداً فى التنور يلبسه الله هكذا، أفليس بالاحرى جداً يلبسكم انتم ياقليلى الإيمان..؟» إنجيل متى – الإصحاح السادس أية ٢٥ – ٣٠). ومعنى ذلك انك لن تجد عصفوراً واحداً لاتمتد إليه العناية الإلهية، وإذا كان ذلك يقال على الطيور فماذا نقول عن الإنسان ؟ ما بالك بمن هو أفضل فى عين الله من كل طيور العالم، ولماذا يخشى الإنسان ويخاف؟ لقد أحصى الله عدد شعرات رأسه(١) عليه إذن أن يتخلى عن كل متاعبه وألا يفكر فى الغد، وأن يترك ذلك كله للعناية الإلهية التى تطعم طيور السماء وتلبس زنابق الحقل، فهى أيضاً سوف تعتنى به وترعاه. إن الرجل المسيحى لا يجد أمامه إلا شيئاً واحداً ضرورياً هو البحث عن مملكة الله وعن عدالته وسوف يحصل بالتالى على جميع هذه المسائل، سوف يحصل على جميع احتياجاته :«اطلبوا أولاً ملكوت الله وبره، وهذه كلها تزاد لكم»، (إنجيل متى الإصحاح السادس أية ٣٣)

(١) راجع «بل شعور رؤسكم أيضاً جميعاً محصاة، فلا تخافوا، أنتم أفضل من عصافير كثيرة». لوقا ١١ – أية ٧.   [المترجم]

ولهذا فإن «أبانا الذى» وهى تعبر عن خشية الإنسان فى المسيحية من القدرة الإلهية الشاملة كانت وستظل إلى الأبد بعد أن أخذت معناها الصحيح - الصلاة العامة الكلية فى العالم المسيحى : «فصلوا أنتم هكذا : أبانا الذى فى السموات، ليتقدس، اسمك، ليأت ملكوتك. لتكن مشيئتك كما فى السماء كذلك على الأرض خبزنا كفافنا اعطنا اليوم، واغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن أيضاً للمذنبين، ولاتدخلنا فى تجربة، لكن نجنا من الشرير، لأنه لك الملك والقوة والمجد إلى الأبد» (إنجيل متى : الإصحاح السادس آية ٩ - ١٣).

فلتكن مشيئتنا هى مشيئة الله فهو السيد، لكن علينا أن نعرف كذلك أنه أبانا، ذلك هو التعبير العميق للفكرة المسيحية عن العناية الإلهية.

وهذا يفسر لنا السبب فى أن المفكرين المسيحيين الأول كانوا على استعداد للتسليم فى الحال بفكرة العناية الإلهية بوصفها إحدى السمات الأساسية للتصور الجديد للعالم، كما انتهى أيضاً الإذعان أو الاستسلام الرواقى الذى كان يتسم بالسلبية حتى فى أعلى ذروته. فالكون الآلى عند «لكريتس Lucretius» و «ديمقريطس Democritus» قد حل محله كون منظم Cosmos[1] اختير فيه كل عنصر من عناصره، كون مخلوق، ومنسق منذ الأزل بالحب؛ والفكر الخالص عند أرسطو الذى يشاركه الكون فى الأبدية لم يخلق الكون، وهو من ثم يتجاهله ولايكترث به ولايعلم عنه شيئاً، فى حين أن الكون يصارع ويكافح شوقاً إليه، إنه يتطلع إلى هذا الفكر الخالص أو الله ويشتاق إليه، أما فى المسيحية فقد انعكست الصورة وأصبح هذا الفكر الخالص هو الآب السماوى الذى تمتد عنايته ورعايته إلى جميع مخلوقاته حتى حبة الخردل. إن قانون العدالة الصارمة الذى كان فى عالم أفلاطون يجمع تلقائياً الخيرات إلى جانب الخيرات. والشرور إلى جانب الشرور من خلال دوائر لا متناهية للموجودات المتعاقبة، قد أصبح الآن حباً أبوياً يخرج الموجودات من العدم لكى يظهر مجده وليشركها فى هذا المجد. ولو أننا سلمنا بأن

---

(١) كلمة Cosmos تعنى الكون كما تعنى النظام والانسجام الذى نشاهده فى العالم وهذا المعنى المزدوج لهذه الكلمة اليونانية الأصل هو المقصود هنا. [المترجم]

أفضل شهود فى التاريخ على الفكر المسيحى هم المسيحيون الأول أنفسهم، فإنه يكفى أن نستمع إليهم لكى نقتنع بذلك، غير أن القائمة التى تجمع أسماءهم تبلغ حداً من الطول يكاد يجعل من المستحيل أن تصغى إليهم جميعاً. والواقع أن النقطة الهامة هى أن ندرك مدى الوضوح الذى رأوا به أن فكرة الخلق هى الأساس النهائى للفكرة المسيحية عن العناية الإلهية فنجد أثناجوراس يؤكد - بقوة - أنه من التناقض أن نؤمن بعملية الخلق وألا نؤمن فى نفس الوقت بالعناية الإلهية، لأنه بما أن الله صنع كل شئ فى السموات والأرض فينبغى أن تكون جميع الموجودات التى هى أعمال صغيرة أو كبيرة، خاضعة لحكمه، ومطبوعة به إن صح التعبير. إن الأشياء بما أنها قد خلقت فرادى فهى موضوع عناية إلهية فردية تلبى الاحتياجات الطبيعية الخاصة بكل منها وتقود كلاً منها إلى غايتها الجزئية الخاصة. ونجد نفس هذه النظرية عند إيرينيوس Irenaeus فالموجودات لاتدوم ولاتبقى إلا بإرادة الله الذى خلقها وهى تعتمد عليه فى سلوكها كما تعتمد عليه فى سلوكها كما تعتمد عليه فى وجودها سواء بسواء. كما أننا نجد أن كل دفاع «مينشيوس فيلكس Minucius Felix – عن الدين يعتمد على توضيح الرابطة الضرورية بين التوحيد والفكرة المسيحية عن العناية الإلهية. لكن لماذا نقف كثيراًعند هذه التمهيدات الأولى بينما لدينا مركباً كاملاً يقدمه لنا القديس أوغسطين ..؟

الله، لأنه هو الوجود، خلق الأشياء جميعاً، لكنه خلقها بكلمته، وبكلمته أيضاً يحافظ عليها فى الوجود. وإذا كان من الصواب أن نقول فى البدء خلق الله السموات والأرض فما ذاك إلا لأنه فى البدء كان الكلمة، به كل الأشياء خلقت، به كل شئ كان وبغيره لم يكن شئ مما كان. قبل خلق العالم ومنذ الأزل عبر الله عن نفسه فى كلمته، قالها لنفسه، وهو حين قالها فقد عبر فى الحال عن شمول وجوده وشمول المشاركات الممكنة كلها لوجوده. والتعبير عن المشاركات الممكنة لله فى وجوده تعتمد منذ الأزل على الكلمة، وهذه المشاركات مثلها مثل الله غير مخلوقه وساكنة وضرورية بضرورة وجوده. ولقد عبرعنها أفلاطون تحت اسم المثل، ولقد كانت المثل الأفلاطونية قائمة بذاتها فى عالم مستقل عن الصانع، لكنها الآن تتجمع فى الله،

وتصدر منذ الأزل من خصوبة الوجود الإلهى وتولد من حياة الله الخاصة، وهى نفسهاحياة وخالقة لكل شئ آخر، وهكذا تصبح الأفكار الإلهية الصور الأولى التى تعبر عن مبادئ الأشياء والتى تخضع الأشياء لقانونها، وهى علل الأشياء التى تخلق. ولو صح ذلك فإن العالم لايكون نتيجة لقدر أعمى، وإنما يكون صنيعة حكمة عليا تعلم كل ما تصنع وتعرف كل ماتفعل وتستطيع أن تفعله لأنها تعرفه منذ الأزل.

وإذا مافهم الخلق على هذا النحو فإنه لايتضمن فقط مذهب التفاؤل الكامل الذى سبق أن عرضناه - لأن كل مايوجد مهما كانت درجة وجوده هو شبيه بالله - لكنه يتضمن فى نفس الوقت تأكيد العناية الإلهية طالما أن تدبير الأشياء يعنى خلقها، وخلقها يعنى تدبيرها. وليس من الضرورى إدخال أى مبادئ جديدة هنا لكى نفسر بها نظام الكون، بل يكفى أن ندرك الحدوث الجذرى فى الموجودات وتغيرها؛ فما هو حادث ومايخضع للصيرورة لايستطيع أن يعطى مالا يملك، ولايستطيع أن يعطى لنفسه لا الصورة أو الشكل ولا المكان الذى يحتله فى النظام العام والكلى الذى تعينه له هذه الصورة. فلابد من ثم من التسليم بأن كل ماهو عرضى وحادث إنما يستمد صورته من غيره، إن الشئ الحادث يستمد صورته من الله الذى هو الصورة الساكنة الأبدية الخالدة[1]. وإذا فهمنا هذه النقطة فإن ذلك يجعلنا نفهم أن العالم خاضع لحكم العناية الإلهية وباختصار طالما أن كل ماهو موجود لايوجد إلا بفضل صورته، وإذا نزعت عنه هذه الصورة توقف عن الوجود، فإذا قلنا أن الله هو الصورة الساكنة الثابتة التى منها تستمد جميع الصور العارضة وتتطور وفقاً لإيقاع وقانون صورته، فإن ذلك يعنى القول بأن الله هو العناية الإلهية؛ فالأشياء ما كان لها أن توجد مالم توجد العناية الإلهية. ولقد لخص القديس أوغسطين سلسلة المبادئ والنتائج فى صيغة أخاذة حين سأل نفسه لماذا تخضع الأشياء للشر؟ وأجاب لأنها

(١) ولهذا نقرأ فى المزمور المئة والواحد :«فى البدء أسست الأرض والسماوات وهى صنع يديك. هى تزول وأنت تبقى، وكلها تبلى كالثوب، وتطويها كالرداء فتتغير، وأنت أنت، ،وسنوك لن تفنى» ٤٣٦ - ٢٨. [المترجم]

متغيرة. ولماذا هى متغيرة؟ لأنها ليست الوجود، ولماذا ليست هى الوجود؟ لأنها أدنى من ذلك الذى عملها، ومن هو ذلك الذى عملها ..؟ إنه هو الموجود، ومن هو ذلك الموجود؟ هو الله الذى عمل الأشياء بحكمته ويحافظ على وجودها بخيره الأعظم : «سألت الأرض : هل أنت ربى؟ فأجابت هى وكل مافيها : لا، وسألت البحر وجميع الحيوانات الموجودة فيه فأجابت : لسنا نحن ربك، فاسأل عنه مافوقنا، فسألت الهواء فأجاب هو وكل مافيه : كلا لسنا ربك. سألت السماء والشمس والقمر والكواكب كلها، فأعادت الجواب صارخة : لسنا نحن أيضاً الإله الذى تسأل عنه. عند ذلك التفت إلى جميع هذه الأشياء المحسوسة وقلت لها : قد قلت لى إنك لست الإله ربى الذى أسأل عنه فقولى لى بحقك شيئاً عنه! فأجابت كلها بأجمعها بصوت عال : هو الذى خلقنا.!» (الاعترافات الكتاب العاشر، الفصل الثانى). وإذا عدنا نسأل القديس أوغسطين ولماذا خلق الله هذه الأشياء؟ لأجاب : لأن مجرد الوجود مهما كان ضئيلا فهو خير طالما أن الوجود الأسمى هو الخير الأسمى. فإذا تساءلنا من أى شئ خلق الله الأشياء ؟ كانت الإجابة خلق الله الأشياء من العدم، لأن مادام كل ماهو موجود فهو خير بمقدار وجوده ومادامت أدنى الصور وأدنى قدر من الجمال خير، فلابد بالضرورة أن يكون الوجود والجمال والخير والنظام كلها صادرة عن الله، ولابد أن تكون كلها شيئاً واحداً بالنسبة لله أن يخلق، وأن يشكل، وأن يحكم. ففى الكون الذى يستمد كل وجوده من الله لابد أن يكون كل شئ معروفاً مقدما، كل شئ منظم ومراد بحيث لايترك شئ قط للمصادفة.

وهكذا فإن الطابع الشخصى للفكرة المسيحية عن العناية الإلهية تنتقل من الكتاب المقدس، والإنجيل إلى نظرية القديس أوغسطين، ولايمكن للمرء أن يندهش من الآن فصاعداً حين تعتنقها العصور الوسطى، وحين تزودنا بتفسير متسق وفنى لها. فالقديس بونافنتير والقديس توما الأكوينى لن يهتما فحسب بالعثور على قانون يتضمن ويؤكد خير الكل ويضع كل جزء فى مكانه الصحيح ولايبيان أن كل جزء يقع فى مكانه ويقبله بوصفه خيرا، لأن ذلك مايقتضيه خير الكل : إن مايهتمان به ويسعيان إلى تحديده هو العناية الإلهية التى تريد الخير للأجزاء،

وتحكم وتدبر الكون ككل بطريقة تجعل كل جزء على حدة خيراً بذاته. ولكى يصلا إلى هذه النتيجة فقد كان عليهما أن يعودا إلى مصدر المشكلة وأن يكتشفا أعماق النظرية الأوغسطينية، فلنرى الآن إسهامها فى حل هذه المشكلة. إن جميع المفكرين المسيحيين يتفقون مع القديس أوغسطين فى إثبات وجود الأفكار أو المثل أو الأصول الأولى للأشياء، وفى وضع نظرية الأفكار هذه فى قلب الفلسفة، لكنهم لايفهمون جميعاً هذه الأفكار بطريقة واحدة واختلافهم فى التفصيلات له أهمية ملحوظة فى المشكلة الراهنة، فالأفكار عند القديس توما الأكوينى موجودة فى الله بوصفها الصور التى على غرارها صنعت الأشياء جميعاً. إنها موجودة فى الله ولاتوجد خارجه كما هى الحال فى الفلسفة الأفلاطونية. وطالما أن كل ماهو فى الله نفسه فإن هذه الأفكار أو هذه المثل هى بهذا المعنى متحدة مع الله فى هوية واحدة. وبعبارة أخرى فهى تعبر عن ماهية الله بمقدار مانعرف هذه الماهية تحت شكل ما، لأن الله هو الوجود بالذات، فهو لم يخلق ولم يصنع، ومن ثم فليس له كما سيقول «مالبرانش» فيما بعد، ليس له نموذج. ولا يمكن أن يقال إذن إنه بمقدار مايعرف نفسه بنفسه فإن الله يعرف نفسه كشئ ما. إن ماهيته هى مبدأ إنتاج الأشياء جميعاً ماعدا نفسه، فالله لايعرف نفسه كنمط لفكرة ما. إن الفكرة تظهر عندما يعرف الله ماهيته بوصفها مبدأ المخلوقات التى سوف تكون هى المشاركات الممكنة له.

وبهذا المعنى فعلى الرغم من أن ماهية الله واحدة وهو يعلمها بذاته على ماهى عليه، ففيه توجد أفكار كثيرة متعددة بتعدد المخلوقات. إن الله يعرف ماهيته الخاصة بطريقة كاملة، وهو من ثم يعرفها بكل الطرق التى يمكن أن تعرف بها، وهذه الماهية لاتعرف كما هى فى ذاتها فحسب، لكنها تعرف بوصفها قابلة للمشاركة بطريقة ما. ولكن كل مخلوق هو نمط معين من المشاركة فى الماهية الإلهية، ونمط معين من التشابه مع هذه الماهية. وعلى هذا النحو فمن حيث أن الله يعرف ماهيته الخالصة بوصفها شيئاً يمكن تقليده أو محاكاته بواسطة المخلوقات فإنه يعلمها إذن بوصفها النموذج أو المثال لهذه المخلوقات. وهذه الكثرة من الأفكار أو التعدد فى المثل داخل الوحدة الإلهية هى على وجه الدقة الفن الإلهى، وهى واحدة كما أن الله نفسه واحد وليست معلولة للمخلوقات ولكنها علة هذه المخلوقات.

ومن الواضح أن مفهوم المثال فى هذه النظرية سوف يكون خالياً من المعنى اللهم إلا إذا كان إشارة إلى عملية الخلق الممكنة. وبمعنى أخر فإننا إذا نظرنا إلى هذا المثال نظرة أفلاطونية فسوف يفقد معناه فى الفكر المسيحى ما لم يشر إلى فكرة الخلق. ومن الصواب كذلك أن نقول إنه لاتوجد فى الله أفكار أو مثل لاتستمد وجودها منه ولاتخضع لوجوده الخاص، وهكذا فكما أن الأجناس لاوجود لها بمعزل عن الأنواع، كذلك لاتوجد لهذه الأجناس فى الله فكرة أخرى سوى فكرة الأنواع. وبالمثل فإن الأحداث العارضة التى لاتنفصل عن جواهرها ليس لها فكرة أخرى غير فكرة هذه الجواهر. وأخيراً فإن المادة بما أنها لا توجد قط بدون الصورة فإنها فى علم الله داخلة أو متضمنة فى فكرة الجوهر العينى. إن الله عليم بكل شئ من هذه الأشياء، لكنه يعلمها على نحو ماهى عليه، وهى على وجه الدقة على ماهى عليه لأنه يعلمها. وهذا هو السبب فى أن النظرية المسيحية عن المثل أوالأفكار الأولى تختلف عن نظرية أفلاطون فى المثل اختلافاً عميقاً جداً أكثر بكثير مما هو شائع أو مما يعتقد الناس عادة. إن علينا أن نتذكر لا فقط أن المثل التى كانت في نظرية أفلاطون توجد وجوداً مستقلاً عن الصانع – قد تجمعت الآن فى فكرة، وإنماعلينا أن نتذكر قبل ذلك كله أن الإله الصانع قد أخلى مكانه للإله الخالق الذى أصبح الآن هو محل Locus أو مركز هذه الأفكار. إن المثل الأفلاطونية كانت تظل على ماهى عليه سواء وجد العالم أم لم يجد، وسوف تظل الحال على هذا النحو حتى ولو لم يكن هناك كون خارج هذه المثل يمكن أن يوجد على الإطلاق. فهذه المثل بوصفها الحقيقة العظمى، وبوصفها الماهيات المعقولة الخالصة، فإنها تكفى بنفسها ولاعلاقة لها إلا بنفسها، ولاتطلع إلى شئ غير ذاتها، وهى فى ذاتها غايتها الخاصة. لكن الأمر يختلف عن ذلك تماماً فى فكرة القديس أوغسطين، وفى فكرة القديس توما الأكوينى، والقديس بونافنتير ودانز سكوت. إذ أننا نجد أن الماهية الإلهية هى وحدها فى فلسفاتهم التى يمكن أن تكون غاية فى ذاتها ولاترتبط إلا بذاتها. أما المثال أو الفكرة الأساسية التى هى المبدأ الأول للأشياء فإنها لاتظهر إلا مع إمكان وجود الخلق، بوصفها تعبيراً عن العلاقة بين المخلوقات الممكنة والماهية الخالقة. وهذا مايفسر لنا أن كل ماهو موجود

- أياً كان اسمه - إنما يستمد وجوده من ذلك الذى يحفظ الوجود العقلى، ففى الله توجد أفكار أو مثل الأفراد أنفسهم، ويمكننا أن نقول بالنسبة للأفراد بصفة خاصة إنهم هم الواقعيون حقاً، وإنه فيهم تدوم الأجناس والأنواع والعوارض. والنظرية المسيحيةعن العناية الإلهية التى تشمل الأفراد برعايتها تعتمد اعتماداً كاملاً على هذا الأساس الميتافيزيقى.

وفى استطاعتنا أن نقول إن هذه المبادئ عامة ومشتركة بين جميع الفلاسفة الكلاسيكيين فى العصور الوسطى، لكن على الرغم من أنهم جميعاً، وفى كل مكان، يركزون، ويؤكدون الرابطة المباشرة بين نظرية المثل ومفهوم الخلق، فإنهم قد عبروا عنها بصيغ مختلفة وفى مذاهب مختلفة. فالفكرة أو المثال عند القديس توما هى اساساً علم الله بماهيته بوصفها قابلة للمشاركة، وهذا العلم هو فيض للماهية الإلهية التى تتضمن علاقة الموجودات الممكنة بالله. والفكرة أو المثال فى نظرية القديس بونافنتير هى تعبير عن الحقيقة الإلهية، وهى مشبعة بكل مايفترضه لاهوت الكلمة من خصوبة فى الفعل الذى تحدث به الله عن نفسه. ومن ثم فإن المثل تبدو متضمنة فى الفعل الذى عبر الله بواسطته عن شمول الممكنات، وهو يعبر عن نفسه فى الكلمة. والواقع أن علينا باستمرار أن نعالج التشابه التام بين الله ونفسه وبالتالى الاتحاد العام بين الله والتعبير الذى يعبر به، أكثر مما يعبر عنه. ومع ذلك فإن التعبيرية التى يتحدث عنها القديس بونافنتير تضيف إلى النظرية التوماوية عن المثل نوعاً من التوالد الداخلى لفكرة الموجودات التى يمكن أن تتحقق، فبينما عند القديس توما أنه يكفى أن يعلم الله ذاته بوصفها قابلة للمشاركة حتى نحصل فى الحال على مثل لجميع الأشياء، فإن الله الآن لابد أن يخرج من داخل - بواسطة كلمته الأزلية - أفكار المشاركات الممكنة لماهيته. ولاشك أننا نجد هنا مجرد تدقيقات، لكن هذا الاهتمام بالتركيز على الفعل الذى ينتج بطريقة أبدية المثل فى الله لايفعل شيئاً سوى توضيح الطابع الأساسى لهذه المثل : فهى تعبير عن عملية خلق ممكنة. وأخيراً فإننا نجد دانز سكوت أن الرابطة بين تصور المثال وتصور الخلق قد أصبحت أكثر وضوحاً أو أصبحت ملموسة أكثر إن صح التعبير، فدانز سكوت بدلاً من أن

يرد المثل إلى علم الله بماهيته الخاصة كما هى فى الحال عند توما، وبدلاً من أن يردها إلى التعبير عن هذه الماهية منظوراً إليها فى مشاركاتها الممكنة كما هى الحال عند القديس بونافنتير، فإنه ينظر إليها على أنها المخلوقات ذاتها من حيث هى قابلة للخلق بواسطة الله، ومن حيث إنها موجودة فيه بفضل تصوراتها بوصفها ممكنات. والمثال فى هذه النظرية كما هى الحال عندا لقديس بونافنتير والقديس توما يستمد مصدره من أعماق الماهية الإلهية، لكنه لم يعد يعتمد على هذه الماهية اللهم إلا من حيث هى قابلة للمشاركة، إنما هو يعتمد بطريقة مباشرة على المشاركات الحادثة أو العرضية. ولاشك أن الله عن طريق ماهيته يعلم المخلوقات الممكنة، لكن أفكاره عن هذه المخلوقات ليست جوانب لماهيته ولاحتى لإمكان محاكاتها وإنما للأشياء التى تحاكيها، وهكذا فإن ماهية الله فى مذهب دانز سكوت – إذا أخذت فى ذاتها – فإنها تكون مغلقة تماماً على بهائها الخاص أو على جلالها الخاص. إن هذه الماهية خالصة تماماً أو مجردة تماماً من جميع تلك الظلال التى يمكن أن يلقيها عليها تعدد الأشياء المتناهية التى تحاكيها. فالله يتصور المثل لأنه يفكر فى المخلوقات، على الرغم من أنه لايفكر فيها إلا بالنسبة لذاته فحسب.

إن الوحدة الأساسية للفكر المسيحى تظل قائمة وسط جميع هذه الاختلافات فى وجهات النظر؛ إنها لاتختلف فى تعبيراتها إلا لكى تصاغ على نحوٍ أفضل. وما نحاول أن نفهمه هو : لماذا لايمكن أن نتصور الأب السماوى إلا كفاية إلهية؟ والواقع أننا قد وضعنا المثل، أعنى العلم الإلهى، عند أصل فعل الخلق أو بوصفها الجذور الأولى للفعل الخالق، ومعنى ذلك أن علم الله لابد بالضرورة أن يمتد بقدر ماتمتد عليته. وعلى ذلك فإن قدرته الخلاقة تستحق هذا الاسم على وجه الدقة لأنها لاتحصر نفسها فى نقل الأشكال أو الصور، ولكنها تهب الوجود للمادة ذاتها. وسواء سلمنا مع دانز سكوت بأن مبدأ التفرقة يكمن فى الصورة أو قلنا مع القديس توما إنه يوجد فى المادة وحدها فلابد لنا من أن نسلم فى هذه الحالات جميعاً بأن الله يعلم الأفراد وأنه يعلمها فى فرديتها ذاتها، لكن الإله الأفلاطونى كان يلقى عبء تنظيم الأفراد على قانون عام ينظمها. والمحرك الأول الذى لايتحرك عند أرسطو

وكذلك المحركات التى تندرج نتيجة لاتكترث بما يحدث فى الكون. وذلك أمر طبيعى للغاية طالما أن هذه الآلهة لم تخلق المادة ومن ثم فليس لديهم مبرر لمعرفتها. وإذا لم يكن لديهم علم بالمادة فلابد أن يكونوا أيضاً لايعملون شيئاً عن الموجودات التى تفرد هذه المادة، أى تجعلها أفراداً. أما فى كون كل مافيه مخلوق، أعنى كل الموجودات هى خلق لله، فلابد بالضرورة أن يقع الفرد والمادة فى نطاق إدراك العقل الإلهى.

وإذا كان ذلك كذلك فإن العناية الإلهية لايمكن لها أبداً أن تتوقف عند الكليات، ولايمكن لعلم الله أن يكون علماً بالكليات لا الجزئيات، بل ينبغى على المرء أن يقول إن العناية الإلهية مثلها مثل المثل الإلهية تستهدف بالضرورة الجزئيات. لكن الجزئى لاينفصل قط عن النظام الذى يندرج تحته، ولا عن الترتيب الذى يوجد فيها، فترتيب الشئ ونظامه هو جزء من هذا الشئ ومن ثم فإن من صنع الكون قد عرف، وتنبأ، وأراد مايوجد فى العالم حتى أدنى التفصيلات الجزئية. وليس ثمة ماتجدر ملاحظته أكثر من الاتصال الكامل للتراث عبر نظرية الخلق فى العالم اليهودى المسيحى كله.فإله فلاسفة العصر الوسيط يظل هو نفسه إله الكتاب المقدس، أعنى الوجود، والخالق، والرب الإله وأخيراً : المنظم الحر للأشياء جميعاً. ولقد جمع القديس توما الأكوينى خلاصة هذه الآراء فى صفحة واحدة بلغت من الكمال حداً يجعلنا لانجد أفضل من أن نتركه يعرضها علينا :«لقد رأينا أن هناك وجوداً أول، له كمال الوجود كله هو مانسميه بالله، وهو من فيض كماله يهب الوجود لكل ماهو موجود، حتى أننا ينبغى علينا أن نعرفه لافقط على أنه أول الموجودات جميعاً بل أيضاً على أنه أول مبادئ الموجودات. هذا الوجود يهب الوجود للموجودات الأخرى لاعن طريق ضرورة صادرة عن طبيعته، وإنما عن طريق إرادته كما بينا من قبل. ومن ثم ينتج أنه هو رب الأشياء جميعاً، وهو سيد ماصنع، كما أننا كذلك سادة لتلك الأشياء التى تخضع لإرادتنا. وتلك المنطقة التى يمارس فيها إرادته ويمارس فيها الخلق منطقة مطلقة، لأنه مادام قد أنتج الأشياء دون مساعدة من فاعل خارجى وحتى بدون المادة التى يمارس عليها فعله فإنه هو العلة الكلية الفاعلة للوجود كله. وكل شئ ينتج بإرادة فاعل مايوجهه هذا الفاعل إلى غاية ما، ولأن الخير والغاية هما الموضوع الخاص

للإرادة فإن ماينتج عن الإرادة لابد من أن يوجه نحو غاية ما. وكل شئ يبلغ غايته بفعله، لكن فعله يحتاج أن يوجهه ذلك الذى وهب الأشياء مبدأ فعلها، ومن ثم فإن الله الذى هو كامل من كل وجه والذى بقدرته وهب الأشياء جميعاً الوجود لابد أن يكون هو نفسه حاكم كل شئ والمسيطرعلى العالم كله دون أن يحكمه أو يسيطر عليه شئ غيره : «كما أننا لايمكن أن نستثنى من حكمه أى شئ، ولايمكن أن يدين أى شئ بالوجود لموجود سواه. ومن ثم فكما أنه كامل من حيث الوجود والعلية، فكذلك هو كامل من حيث الحكم». وهذه الأسطر تلخص كل ميتافيزيقا الخلق عند القديس أوغسطين لكنها تصل بها إلى وعى كامل بذاتها.

إن كل مانحتاجه الآن لكى نصل إلى تصور دقيق عن طبيعة العناية الإلهية المسيحية هو أن نربط النتائج التى وصلنا إليها الآن تواً بالنتائج التى وصلنا إليها فى الفصل السابق. فالله خلق الأشياء ونظمها ورتبها وفق غاية معينة، لكن ماهى هذه الغاية؟ هى – كما رأينا فيما سبق – الله نفسه : فالقول بأنه يحكم العالم بعنايته الإلهية، يعنى ببساطة أنه ينظم الأشياء جميعاً من وجه نظره، أعنى من زاوية علمه ومحبته. وهاهنا لابد من أن ينطبق من جديد المبدأ على شمول الوجود وعلى جزئياته ذاتها فى آن واحد، لأن الله إذا لم يكن يوجه كل فرد نحو ذاته كما يوجهه نحو الغاية الكلية للخلق فلابد لنا من أن نفترض فى هذه الحالة إما أن الله لايعلم الجزئيات، أو انه لايستطيع أن يعلمها، أو أنه لايريد أن يعلمها. وليس فى استطاعتنا أن نقول إن الله لايعلم الجزئيات طالما ان لديه أفكاراً عنها، ولانستطيع أن نقول إنه لايستطيع أن يعرف الجزئيات أو لايستطيع أن ينظم هذه الجزئيات تجاه ذاته طالما أن قدرته – مثل وجوده – لامتناهية. كلا ولايمكن أن يقال ـ من ناحية أخرى ـ إنه لايريد أن يعلمها طالما أن إرادته هى إرادة الشمول الكلى للخير. ومن ثم فجميع الموجودات أيا كان نوعها منظمة ومرتبة تجاه الله بواسطة عنايته الآلهية لأنه طالما انه هو مبدؤها، فلابد أن يكون هو كذلك نهايتها وغايتها. وهكذا فإن الموضوع المسيحى عن مجد الله ينتهى بإضفاء المعنى الكامل والتام على فكرة العناية الإلهية فلو كان الله ينظم الأشياء جميعاً ويرتبها نحو ذاته بوصفه غاية لها، فإنه لايتوقع منها أى

إضافة إلى كماله، وإنما هو على العكس يضفى عليها مشاركة فى ذلك الكمال، يمكن أن ينقل إليها الكمال حسب كفاءتها وقدرتها والموجودات البشرية قادرة على المشاركة فى هذا الكمال بشكل ظاهر، ومن ثم فإن الله يحيطها بعناية خاصة.

- وحين نقول إنه لاشئ يحرم من العناية الإلهية لله، فإنه ينبغى علينا الا ننسى أن الله لايضع نفسه مكان الأشياء لكى يعمل بدلاً منها. إن الله ـ كماسبق أن رأينا ـ هو أساس وجودها وأساس عليتها. وهو يكتفى بوضع قانون النوع، فى حالة الأشياء الطبيعية التى تخلو من العلم وبالتالى من الإرادة الحرة لكى يضمن أن الأفراد الذين يندرجون تحت هذا النوع سوف يصلوا إلى غايتهم، وبهذا المعنى فإن العناية الإلهية قد تراقب كل عصفور جزئى وترعاه دون أن تلتفت إلى مايميزه كفرد عن غيره من العصافير الأخرى. فالحيوان بوصفه مخلوقاً مراداً وموجهاً بواسطة الإرادة التى تضفى عليه طبيعته التى لابد أن يطيعها، يوجه تجاه خيره الخاص لكنه يوجه بالتأكيد. غير أن الحال خلاف ذلك مع الإنسان الذى يمتاز عن سائر المخلوقات فى هذا العالم من حيث كمال طبعه، ومن حيث عظمة وجدارة غايته. فهو أولاً من حيث الطبيعة عاقل والموجودات العاقلة تسيطر على أفعالها الخاصة، وهى حرة فى توجيه هذه الأفعال فى الطرق التى ترغبها. وكذلك من حيث الغاية فإننا نجد أنه على حين أن المخلوقات الأخرى عليها فقط أن تحقق شبهاً إليها معيناً بأن تكون على نحو ماهى عليه : فإن غاية المخلوق العاقل هى بلوغ المرحلة النهائية للطبيعة الكلية، وذلك عن طريق العمل بواسطة المعرفة والحب. إن حاكم المدينة المنظمة يحكمها وفقاً لشروطه، فكيف يمكن إذن أن نعتقد أن الله يفشل فى أن يحكم كل مخلوق طبقاً لشروطه ..؟ والسؤال إذن، هو ماهى الطريقة الجزئية الخاصة التى تنطبق بها العناية الإلهية على الموجودات البشرية ..؟

من الواضح أن الإنسان قادر بفضل عقلانيته على استخدام الأشياء الأخرى كوسائل وأدوات : صحيح أنها قد تدمره بقوة غاشمة لكنها لايمكن أن تستخدمه، بل على العكس هو الذى يستخدمها. ومن ثم فإن الأشياء خاضعة للإنسان وهو يسيرها وفق غايته، فى حين أن الإنسان لايخضع للأشياء وهذا يوازى قولنا إن بقية

SS

الكون موجهة نحو غايته بواسطة الإنسان ومن خلال الإنسان. إن الموجودات العاقلة موجودة - بمعنى ما - من أجل ذاتها أما بقية الموجودات فإنها موجودة من أجل الموجودات العاقلة. وهذا شبيه بحالة الجيش الذى يكمن هدفه فى بلوغ النصر، وأولئك الذين يحققون النصر هم الجنود الذين يقاتلون؛ والخدمات المساعدة وكذلك الاحتياطى موجودة من أجل الجنود وهى تشارك فى النصر من خلال الجنود وحدهم. وتلك هى الحال نفسها مع الكون والإنسان، إن هدف الكون هو الغبطة أو السعادة، لكن طالما أن الموجودات العاقلة هى وحدها التى يمكن أن تتمتع بها فإن بقية الكون يدعى للمشاركة فيها عن طريق هذه الموجودات ومن أجلها، ومن ثم فإن العناية الإلهية قد اختارت النوع البشرى بصفة خاصة ووجهته نحو غايته بطريقة خاصة تماماً، مادام الله هو غاية الكون والوصول إليه لايتم إلا من خلال الإنسانية.

العالم ملئ بالموجودات المختلفة لكن الإنسان من بينها هو وحده غير الفانى أوالخالد. ومن الضرورى أن تكون هناك أنواع مختلفة وغير متساوية حتى تكون كل درجات الوجود الممكنة ممثلة. لكن فى جميع الأنواع غير النوع البشرى نجد أن الأفراد الذى يمثلون النوع مصيرهم الهلاك فهم يولدون ويعيشون ويموتون مرة واحدة وإلى الأبد. ولذلك ففى استطاعتنا أن نقول إن العناية الإلهية لم ترد هؤلاء الأفراد لذاتهم بل من أجل الأنواع التى يخلدونها. لكن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف فى حالة الإنسان، فها هنا نجد أن الأفراد أنفسهم خالدون وغير فانين ولذلك فهم لايوجدون من أجل النوع فقط بل من أجل أنفسهم أيضاً؛ ولذلك فإن الله يريد كل واحد منهم لذاته ويوجههم نحو ذاته، وذلك ظاهر فى الطريقة التى يعمل بها الناس حين يعملون بوصفهم أفراداً : فهم لأنهم أحرار فلا يمكن التنبؤ بسلوكهم مقدماً، وكل واحد منهم يعمل بطريقة تختلف عن الآخر، ولكن لما كان كل شئ يخضع للعناية الإلهية ولايغيب عنها شئ حتى ولا أدنى الاختلافات ولا أقل الفروق بين الأفراد لذلك لايكفى أن نقول إن الله يرعى النوع البشرى بصفة عامة أو حتى أنه يرعى الإنسان بصفة خاصة، إنه يرقب كل فعل جزئى حر لكل إنسان جزئى أى لكل فرد.

SS

الفصل التاسع

الأنثروبولوجيا المسيحية

تلخيص :

(١) الإنسان موجود بين غيره من الموجودات. لكنه يمتاز عنها بأنه يشبه الله من حيث الفاعلية والعلية. (٢) اعتماد الإنسان على الله أكثر عمقاً من اعتماده على المثل الأفلاطونية. (٣) المفاجأة التى تنتظر المؤرخ هى اهتمام الفكر المسيحى بالجسد. (٤) التصور المسيحى للإنسان روحانى بصفة عامة. فالإله المسيحى روح، والإنسان لايشاركه ولايعبده إلا من حيث هو روح. (٥) ومع ذلك فإن القديس بونافنتير والقديس توما ودانز سكوت اهتموا بالجسم إلى جانب اهتمامهم بالروح. (٦) المشكلة هى : هل الإنسان. نفس وجسم أم أنه روح خالص؟ ولكن دراسة المشكلة تاريخياً. (٧) بدأت بالتجاء آباء الكنيسة إلى محاورة فيدون لأفلاطون بحثاً عن نظرية تتعلق بروحانية النفس، لكنهم تحولوا فيما بعد إلى تعريف النفس عند أرسطو بأنها صورة الجسم. (٨) المعنى الأصلى لكلمة الإنجيل البشارة أو الأنباء الطيبة، وهى خلاص الإنسان، نفساً وجسماً. (٩) قيامة المسيح هى دليل على قيامة البشر فيما بعد وهى للإنسان كمركب من النفس والبدن. (١٠) هناك رابطة ضرورية بين الإيمان بقيامة الجسد والوحدةالجوهرية للمركب البشرى. (١١) بعث الإنسان يعنى بعثه كله. (١٢) هناك حلان فى التراث اليونانى لمشكلة خلود النفس الحل الأفلاطونى، ثم الحل الأرسطى. ولقد جرب المفكرون الحلين معاً، ولم يستقر الأمر إلا فى القرن الثالث عشر فى مذهب القديس توما. (١٣) حل أفلاطون وتلميذه أفلوطين فى خلود النفس المستقلة عن الجسم. (١٤) الإنسان هو النفس التى تستخدم جسماً. (١٥) مسايرة القديس اوغسطين للحل الأفلاطونى. (١٦)

الصعوبات التى تواجه هذه النظرية. (١٧) الأفلاطونية رغم كل مميزاتها تحمل فى طياتها مشكلة لايمكن تجاوزها. (١٨) الحل الأرسطى كان مألوفاً فى القرن الثالث عشر وهو مثل للعلاقة بين الصورة والمادة. (١٩) له مزايا ومساوئ : المزايا أنه يخلصنا من مشكلة الوحدة الجوهرية للإنسان. (٢٠) المساوئ أننا فى هذا الحل قد نخاطر بجوهرية النفس وخلودها. (٢١) العقل عند أرسطو يمكن اعتباره نوعاً آخر من النفس يأتى من الخارج وهذا يعنى إمكان خلوده. (٢٢) ابن سينا ومحاولة التوفيق بين الأفلاطونية والأرسطية. (٢٣) النفس ذاتها - فى رأى ابن سينا جوهر روحى بسيط، ولهذا كان تعريف أفلاطون صحيحاً. (٢٤) وهى من حيث علاقتها بالجسم صورة للبدن وهنا يكون أرسطو أصدق. (٢٥) مثال عابر السبيل عند ابن سينا. (٢٦) تابع ابن سينا مفكرون مسيحيون. (٢٧) المذهب التوماوى : الإنسان وحدة. والفيلسوف ملزم بالاعتراف بها. (٢٨) الإنسان يعرف ويعيش ككل. (٢٩) مشكلة القديس توما أنه يستخدم مصطلحات أرسطو مما يؤدى إلى الخلط بينه وبين الفيلسوف اليونانى. (٣٠) النفس عنده صورة تمتلك الجوهرية وتضفى هذه الصفة. (٣١) المشكلة الأولى المراد حلها هى مشكلة جوهرية النفس. (٣٢) برهان القديس توما كل عملية متميزة تفترض جوهراً متميزاً، والجواهر تعرف بأعمالها. (٣٣) إذا كانت هناك أفعال للفكر فلابد أن تكون هناك جواهر مفكرة. (٣٤) العمليات العقلية تبرهن على وجود العقل. (٣٥) وعمليات حسية تبرهن على وجود الجسم. (٣٦) الإنسان ليس نفساً فقط ولاجسماً فحسب، لكنه وحدة النفس والجسم، وهذا ينقلنا إلى الشخصية.

SS

الأنثروبولوجيا المسيحية

الإنسان إذا ما أخذ فى ذاته ليس إلا أحد الموجودات التى يتألف منها الكون الذى وصفناه فيما سبق. لكنه يماثل الله من حيث إنه ذو نشاط وفاعليه عليه بمقدار وجوده، كما أن العناية الإلهية توجهه نحو غايته الخاصة، واعتماد الإنسان على الله اكثر عمقاً وأبعد غوراً من اعتماده على المثل الأفلاطونية أو اعتماد الشئ المتحرك على المحرك الأول الذى لايتحرك عند أرسطو، وهذا الاعتماد أو هذه التبعية تحمل فى طياتها اختلافات وفروقاً فى البنية الميتافيزيقية التى تميز بين الإنسان فى الفكر اليونانى والديانة المسيحية بشكل عميق. إننا نجدها هنا – وربما أكثر من أى مكان آخر – أن الفروق تختفى تحت وحدة المصطلحات، وأن علينا أن ندقق فيها لكى نراها.

إحدى المفاجآت التى تنتظر مؤرخ الفكر المسيحى تكمن فى إصرار هذا الفكر وإلحاحه على قيمة وجدارة ودوام الجسم البشرى، فالتصور المسيحى للإنسان هو تقريباً إذا ما أخذ بشكل عام روحانى تماماً. ألم يقل السيد المسيح : ماذا يفيد الإنسان إذا ربح العالم كله وخسر نفسه؟ ومن ثم فإن تهذيب النفس وتطهيرها وتحريرها وأخيراً تخليصها – هو فيما يبدو الغاية النهائية والجهد الحقيقى الذى تبذله المسيحية، فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن الله المسيحى روح، وأن الإنسان من ثم لايستطيع أن يشارك الله إلا من حيث هو روح، وأن الله باختصار لابد أن يعبد بالروح وبالحقيقة، فكيف لاننتظر بعد هذا كله إن يركز الفلاسفة المسيحيون كل جهودهم على الجانب الروحى فى الإنسان، أعنى أن يهتم الفيلسوف المسيحى بالنفس وألا يضع فى اعتباره الجانب الفانى وهو الجسد الأعمى غير العاقل الذى لايعلم شيئاً عن الله! ومع ذلك وبرغم الفترة الكبيرة التى شعر بها كثير من المؤرخين والفلاسفة على العكس تماماً هو الذى حدث، فالقديس بونافنتير والقديس

توما الأكوينى ودانز سكوت (واستطيع أن أقول أيضاً فرنسيس الأسيس - هؤلاء جميعاً رجال احترموا أجسامهم واحتفظوا لها بمكان عال ولم يرد واحد منهم أن يكون له مصير منفصل للبدن عن النفس : فمن الذى يستطيع أن يفسر لنا هذه الواقعة؟ وماذا عسى أن تعلمنا إياه عن التصور المسيحى الحقيقى للطبيعة البشرية؟

ويمكن أن تصاغ هذه المشكلة فى عبارات تاريخية : يبدو لأول وهلة أن المذهب الأفلاطونى لابد أن يكون هو الفلسفة، وبصفة خاصة الأنثروبولوجيا التى يحتمل أن تتلاءم مع الأغراض المسيحية أكثر من غيرها. ولقد بحث آباء الكنيسة عن نظرية تتعلق بروحانية النفس فوجدوها فى محاورة (فيدون) لأفلاطون، كما وجدوا معها أيضاً عدة براهين عن خلود النفس ومفهوم لحياة مقبلة، للثواب والعقاب، والنجاة والعذاب، والسماء والجحيم. ولاشك أنه بدون محاورة أفلاطون لم يكن من الممكن أن يظهر كتاب القديس أوغسطين «خلود النفس» على الإطلاق، فكيف حدث أن أذعن المفكرون المسيحيون بالتدريج - رغم اتباعهم للتراث الأفلاطونى بهذا الشكل، للأثر الأرسطى المتزايد، حتى أنهم عرفوا النفس أخيراً - بعد ألوان من التردد لاحصر لها بغير شك - أنها صورة الجسم ؟. لقد حدث ذلك بسبب أنه هنا - ربما أكثر من أى مكان آخر - كان يوجد اختمار داخلى يعمل فى قلب الفلسفة المسيحية يجعلها تخضع أكثر فأكثر للأثر المنتظم للوحى.

لقد نسينا - كثيراً وقليلاً - المعنى الأصلى لكلمة «الإنجيل»، إنها تعنى بالطبع «البشارة الجديدة» أو «الأنباء الطيبة»، وكما أن العهد القديم كان يعنى «الكتاب» أو النص Book على الأصالة، فإن الإنجيل أو العهد الجديد كان يجلب للإنسان أنباء جديدة أو بشارة طيبة على الأصالة. لقد أعلن يسوع المسيح نبأ وصول المخلص، وأن الخلاص كان قريباً لبنى إسرائيل، وأن الحكام العدول مدعوون ليحكموا مع الله. وسرعان ما أوضح القديس بولس للجميع أن هذا الخلاص لم يكن قاصراً على اليهود فحسب، وإنما يعم البشرية بأسرها : فقراء وأغنياء، سادة وعبيد، علماء وجهال. ومايعنينا على وجه الخصوص هو أن الخلاص الذى أعلن عنه الإنجيل لم يكن خلاص البشر، أعنى: خلاص كل موجود من هذه الموجودات الفردية بلحمه،

وعظمه، وأعضائه، وبنيته كلها، وجميع أعضائه الجسمية التى بدونها لايستطيع أحدأن يشعر بنفسه إلا كظل فحسب، بل ربما كانت من الصعب عليه أن يتصور نفسه على الإطلاق، وحين أعلن يسوع المسيح لليهود أنهم سوف يحكمون معه، فإنه كان يتحدث عنهم يقيناً لا عن انفسهم أو أرواحهم فحسب. وليس ثمة حاجة إلى أن تذكر أن قيامة المسيح فى نظر القديس بولس كانت الوعد والبرهان على أن قيامتهم آتية : «ولكن إن كان المسيح يكرز به أنه قام من الأموات، فكيف يقول قوم بينكم إن ليس قيامة أموات؟ ... فإن لم تكن قيامة أموات فلايكون المسيح قد قام، وإن لم يكن المسيح قد قام فباطله كرازتنا، وباطل أيضاً إيمانكم. ونوجد نحن أيضاً شهود زور لله. لأننا شهدنا من جهة الله أنه أقام المسيح وهو لم يقمه إن كان الموتى لايقومون، لأنه إن كان الموتى لا يقومون فإن المسيح لايكون قد قام. وإن لم يكن المسيح قد قام فباطل إيمانكم. أنتم فى خطاياكم. إذا الذين رقدوا فى المسيح أيضاً هلكوا. إن كان لنا فى هذه الحياة فقط رجاء فى المسيح فإننا أشقى جميع الناس. ولكن الآن قد قام المسيح من الأموات وصار باكورة الراقدين؛ فإنه إذ الموت بإنسان، بإنسان أيضاً قيامة الأموات، لأنه كما فى آدم يموت الجميع هكذا فى المسيح سيحيا الجميع». (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح الخامس عشر عدد ١٢ – ٢٢). لكن طالما أن الرجاء أو الأمل المسيحى ليس من أجل هذه الحياة فقط فإن القديس بولس سيكون أسعد الناس جميعاً : «هو ذا سر أقوله لكم : لانرقد كلنا ولكننا كلنا نتغير : فى لحظة، فى طرفة عين عند البوق الأخير فإنه سيبوق فيقام الأموات عديمى فساد ونحن نتغير، لأن هذا الفاسد لابد أن يلبس عدم فساد هذا المائت يلبس عدم موت. ومتى لبس هذا الفاسد عدم فساد ولبس هذا المائت عدم موت فحينئذٍ تصير الكلمة المكتوبة ابتلع الموت إلى غلبة. أين شوكتك ياموت؟ أين غلبتك ياهاوية..؟ (رسالة بولس السابقة الإصحاح الخامس عشر عدد ٥١ – ٥٥).

نحن نشير هنا إلى فكرة مألوفة جداً، لكن يبدو أننا نتغاضى فى الغالب عن أثرها فى تطور الفلسفة فى العصر الوسيط. إن إيمان القديس بولس والمسيحيين الأول فى الخلاص الفردى للإنسان العينى كان يتضمن نتيجتين : أولاً – دوام الفرد

الجزئى وقيمته السامية بما هو كذلك، ولاشئ يعبر عن هذه النتيجة أفضل مما كتبه بسكال فى «سر يسوع» حيث يعبر بسكال من القلب عن الثقة المسيحية العميقة فى مصير الموجود الذى افتداه موت الله :«كنت أفكر فيك وأنا احتضر ولقد نزفت كثيراً من أجلك» ومن هنا فإن بسكال يستخرج من هذه العبارة النتيجة الثانية : «إننى أنا الذى اشفى وأداوى الجسد وأضفى عليه الخلود» إن المسيحية تؤكد قيمة ودوام لا النفس فقط بل أيضاً الوجود العينى الذى يسمى بالإنسان، والذى يتألف من النفس والبدن، وهى تفعل ذلك لأن المسيح جاء ليخلص لا النفس وحدها بل الإنسان.

وماقاله بسكال فى القرن السابع عشر سبق أن قاله المفكرون المسيحيون فى نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث. ولقد أبرزوا بقوة الرابطة الضرورية بين الإيمان بقيامة الجسد والقضية الفلسفية عن الوحدة الجوهرية للمركب البشرى : «لأن الله ينادى حتى الجسد نفسه للقيامة ويعده بحياة أبدية، فإن إعلان أنباء الخلاص الطيبة للإنسان يعنى فى الوقت ذاته أن يعلن هذا الخلاص للجسد. إذ ماذا عسى أن يكون الإنسان إن لم يكن وجوداً عاقلاً يتألف من نفس وجسد؟ ومن ثم فإن النفس إذا ما أخذت فى ذاتها، فإنها لن تكون هى الإنسان لأنها نفس الإنسان. وإذا ما أخذ الجسد وحده فإنه لن يكون أيضاً الإنسان لأنه جسد الإنسان. ومادام الجسد وحده أو النفس وحدها ليس هى الإنسان بل مايسمى بالإنسان هو وحدتهما فإن الله حين يعد الإنسان بالقيامة والحياه فإنه لايعد جانباً فى الإنسان بل الإنسان ككل، أعنى: النفس والجسم معاً».

لقد شعر المفكرون المسيحيون الأول بشكل عميق بالأهمية الأساسية لهذه الرابطة بين النفس والجسم لدرجة أن ماتنظر إليه نحو اليوم على إنه قضايا أساسية فى الفلسفة المسيحية كان يبدو لهم ذا أهمية قليلة نسبية. فنحن أولاً وقبل كل شئ معنيون هذه الأيام بإقامة الدليل على خلود النفس وضمان سعادتنا المقبلة، وقد يندهش اليوم كثير من المسيحيين المحدثين حين يعلموا أن موضوع خلود النفس عند مجموعة من الآباء الأول كان غامضاً لدرجة أنه يمكن أن نقول إنه لم يكن موجوداً عندهم. وتلك حقيقة، مع ذلك وحقيقة ينبغى أن نسجلها لأنها تلقى ضوءاً

قوياً علـى المحور الذى ترتكز عليه الأنثروبولوجيا المسيحية وعلى مجرى تـطورها التاريخـى. إن مسيحية بـدون خلود النفس لـيست فى النهـاية لايمكن تصورهـا على الإطلاق، والدلـيل على ذلـك انه قد أمكن تـصورها. إن مالا يمـكن تصوره حـقاً هـو ان تكـون هناك مـسيحـية بدون بـعث لـلإنسان، الإنسان يموت، وجسده يموت، ولـكن لاشئ يـفقد بطـريقة لا عـلاج لها، والبـشارة الجديـدة ما كان يمـكن لها أن تـكون ذات أهمـية إذا كـانت الـنفس تمـوت أيضاً. ورغـم ذلك كـله فـإنها تـضمـن للإنســان البـعث بروحه وجسـده أيضـاً حتى يتمتع بسعادة أبدية، ومن هـنا فليس ثمة مايدعو للدهشة إذا ماذهـب بعض الآباء إلى الـقول بأن النفس والجسد يموتان فى انتـظار البعث ويوم الـدينـونـة. فلـم يـكن ذلـك فـى الواقـع سـوى تـردد عابـر فـى تاريخ الأنثروبـولـوجيا المسـيحيـة، وسرعان مـافهـم – نتيـجة لتـأثير الأفـلاطونيـة أساسـاً – أن هناك أسـباب فلسفيـة تؤكد خلـود النفس، ومـنذ تلك اللحظة أخـذت المشكلة شكلاً جديـداً؛ لأننا قد أصبحـنا – مـنذ الآن – بحـاجـة إلى فـكرةعـن الإنسان تجـعل خلـود الـنفـس يمكـن تصوره، وتضمن فى نفس الوقت مصير الجسد، ولقد قدم التراث الفلسفى اليونانى اختياراً بين حلين ممكنين – اثنين فقط – للمشكلة هما : الحل الذى يقدمه أفلاطون ثم الحل الذى يـقدمه أرسطو ولقـد جرب المفكرون المسـيحيون فى البـداية الحل الأول ثم جربوا بعد ذلك الحـل الثانى، ولـم يستقر الأمر فى حل المشـكلة إلا بعد مرور اثنى عشـر قرنـاً من الـزمان حـين اكتشـفت فـلسـفة الـعـصر الـوسيـط – بعـد أن تجاوزت فلسفه أفلاطون وأرسطو ـ كل أصالتها الخلاقة فى مذهب القديس توما الأكوينى.

لايـبدو لـلوهـلة الأولـى أن هنـاك فلسـفـة تحمـل وعداً لمسـتـقبـل الأنثـروبولـوجيـا المسـيحـية أفضـل من فلسـفـة أفلاطـون، وتلميذه أفـلوطين، فالنفس عنـد أفلاطون هـى أساسـاً مصـدر الـحركة، أو كما نقرأ فـى مـحاورة فايدرس (٢٤٦ – ١): «إن مـن يستمـر فـى تحـريك ذاته دائـماً لابـد أن يكـون خالـداً فى حـين أن الذى يـحرك غـيره فـإنه إنمـا يتـحـرك بغـيره» وتبـقى خطـوة واحدةفقط لـكى ينـتهى إلـى القول بـأن «الحركة الـتى تحـرك نفـسهـا» هـى الـتى نـسمـيهـا بـالـنفس وهـى مـزودة بالـحيـاة (انظـر مـحـاورة «القـوانين» لأفـلاطون ٨٩٤ – ٧٩٥ب) – وهـى لـذلك خـالدة. وهـذه هـى الواقـعة الـتى

تفسر ميل الأفلاطونية إلى التركيز على الاستقلال الجذرى للنفس التى تهب الحياة للجسم الذى يتلقى منها هذه الحياة، وتمثل النفس فى المركب البشرى العنصر الدائم الإلهى الذى لايتغير، بينما يمثل الجسم العابر المتغير الفانى. وكما أن الإنسان مستقل عن ملابسه، يعيش ويبقى بعد أن ينزع عنه هذه الثياب، ويستطيع أن يستخدم فى حياته كثيراً منها وبدون أى مضايقات، فكذلك النفس إنها تتحرر أو تخلص نفسه تدريجياً من الجسم عن طريق الفلسفة، وتميت بارادتها المادة حتى يخلصها موت الجسم تماماً من المادة ويتركها حرة تتأمل المثل. وليس هناك نظرية تجد فيها استقلال النفس عن الجسم بمثل هذه الدرجة من القوة كما هى الحال فى الفلسفة الأفلاطونية، وهذا يفسر لنا السبب فى أن الآباء بمجرد ماشعروا بأهمية خلود النفس اتجهوا فى الحال إلى أفلاطون الذى كان حليفاً طبيعياً لهم.

لقد كان كل شئ على مايرام بالنسبة للنفس فى الأفلاطونية : لكن ماذا يصبح وضع الإنسان فى هذه الفلسفة ..؟ مادامت النفس هى كل شئ، ومدام لها الاعتبار الأول، فإن الإنسان يصبح كما عرفه فلاسفة الأكاديمية – ولقد كانوا فى ذلك مخلصين لفكر أستاذهم – بأنه «النفس التى تستخدم جسدها» وعلى الرغم من أن القديس أوغسطين قد عارض بعض نتائج المبادئ الأساسية الأفلاطونية، فقد رأى أنه من الصعب عليه أن يرفض قبول الأفلاطونية عموماً، فالإنسان كما يقول أو على الأقل على نحو مايظهر له هو :«النفس العاقلة التى تستخدم جسداً أرضياً فانياً» أو كما كتب فى مكان أخر :«النفس العاقلة التى تمتلك بدناً» لكننا نرى جيدا أن الفيلسوف المسيحى يشعر بالصعوبة أو بالمشكلة التى تكمن خلف هذا التعريف؛ لأنه سرعان مايضيف أن النفس العاقلة والبدن الذى تملكه لايشكلان شخصين متميزين بل يؤلفان إنساناً واحداً. ولاشك أنه يقصد الحفاظ على وحدة الإنسان لكن هل فى استطاعته أن يفعل ذلك بهذه المبادئ ...؟

ومن السهل أن نرى أنه لايستطيع أن يفعل ذلك، من القول بإن التعريف الأوغسطينى للنفس هو نفسه التعريف الأوغسطينى للإنسان. إن القديس أوغسطين يخبرنا أن الإنسان ليس نفساً إذا ما أخذت النفس فى انفصال عن البدن،

ولاهو بدن فى انفصال عن النفس وإنما هو النفس التى تستخدم بدناً. لكن حين يطلب منه أن يعرف النفس وحدها يجيب بأنها «الجوهر العاقل القادر على أن يتحكم فى البدن» . وفى النهاية إذن، يكون الإنسان هو النفس فقط، أو إن شئت أن النفس ذاتها هى الإنسان. ولاشك أن القديس أوغسطين يظل لديه مايقوله ضد هذا النقد، فربما أجاب : بأن النفس هى نفس فقط لأنها تمتلك جسماً تستخدمه، والجسم جسم لأنه فى خدمة النفس.لكن تعريف النفس وحدها فى الحالتين يرادف فى الواقع، تعريف الإنسان كله. ولايقل عن ذلك صدقاً أن نقول إن هذا الجانب من الأفلاطونية الذى دخل الفكر المسيحى قبل أن يُهضم بقى إلى حد ما جسماً غريباً عنه، وكان وجوده هو السبب فى إثارة مشكلات لم تكن معروفة للمذهب الأفلاطونى الأصلى. لقد كان من الطبيعى تماماً أن يكون الإنسان عند أفلاطون نفساً فحسب؛ لأن أفلاطون لم يكن يهتم لا بالحفاظ على وحدة المركب البشرى ولا دوامه، بل على العكس لقد كانت وحدة النفس والبدن عنده عارضة ونتيجة نتجت عن السقوط، فسجنت النفس فى البدن كما يوضع المرء فى سجن أو فى قبر، وهذا هو السبب فى أن جهد الفلسفة كله موجه لتخليصها من البدن. أما المفكر المسيحى فلابد له – على العكس – أن يسلم أولاً بأن وحدة النفس والبدن وحدة طبيعية لأن الله الذى خلقها هو الذى أراد ذلك، ولقد أعلن أن كل ماعمله خير، ولايمكن أن تكون هناك حالة طبيعية ناتجة من السقوط. وفضلا عن ذلك فطالما أن الإنسان المتكامل هو الذى سيتم خلاصه فإن الفلسفة المسيحية لاتستطيع أن تفترض خلاص نفس الجسم، بل بالأحرى خلاص الجسد عن طريق النفس، وهذا يتطلب أن يكون الإنسان مركباً جوهريا، وشيئا مختلفاً أتم الاختلاف عن التجاوز العرضى بين النفس والبدن الذى تخيله أفلاطون. وهذا – فضلاً عن ذلك – السبب فى أن القديس أوغسطين وجد نفسه – مع صرامته فى تأكيد وحدة الإنسان – عاجزاً تماماً عن تبريرها. فهل الإنسان وبدنه أشبه بجوادين يرتبطان بعربة واحدة..؟ أهما يرتبطان مثل الجذع والساق فى القنطورس Centaur [1] ..؟ هل النفس هى الإنسان بالمعنى

(١) حيوان خرافى جسمه على شكل الحصان أما صدره ورأسه فهما على شكل الإنسان. راجع : إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول الناشر مكتبة مدبولى. [المترجم]

الذى يفترض فيه الفارس الفرس ..؟ أسئلة كثيرة جداً لم يغامر بالإجابة عنها. ولم يستطع أن يفعل وهو يواجهها سوى أن يعبر عن حيرته.

وهكذا نجد أن الأفلاطونية رغم كل مميزاتها التى لانزاع فيها تحمل فى طياتها مشكلة لايمكن معالجتها وعقبة لانستطيع تجاوزها، وهى تجلب هذه المشكلة إلى قلب الفلسفة المسيحية. ويفسر لنا ذلك السبب فى اهتمام الفلاسفة واللاهوتيين بالتعريف الأرسطى للنفس، على الرغم من أنه تعريف ضئيل فى مسيحيته فى ظاهره – وهذا الانتقال إلى التعريف الأرسطى لم يحدث بدون مقاومة ومعارضة من جانب الأفلاطونيين، ولقد جاء النقد العنيف للتعريف الأرسطى للنفس من جانب نميشيوس... Nemesius(١). ثم انتقل إلى العصور الوسطى عن طريق «جريجورى دى نيسا»(٢) الذى كان له أثر لايمحى على تاريخ المناظرات والمناقشات التى جرت حول موضوع النفس والبدن، لكن مع بداية فى القرن الثالث عشر. لقد كان من المألوف أن نلتقى بهذا التعريف مع غيره من التعريفات الأرسطية، وكان غيره ينظر إليها بمعنى أو بآخر على أنها مقبولة. فالنفس عند أرسطو هى فعل أو صورة لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة(٣). وهكذا فإن علاقة النفس بالبدن هى حالة جزئية خاصة من العلاقة العامة بين الصورة والمادة. وقد يكون هناك معنى أن نقول فيه إن الصورة والمادة يمكن أن ينفصلا، طالما أنه لاتوجد صورة جزئية مخصصة بالضرورة بسبب طبيعتها لأن تتشكل فى جزء معين من المادة، لكن ينبغى أن تنظر إليهما – بمعنى آخر أيضاً – على أنهما لايمكن أن ينفصلا، على الأقل فى الجواهر العينية. لأن الصور من هذا النوع لايمكن أن توجد بمعزل عن المادة أيا كان نوعها. وطالما أن النفس البشرية هى على وجه الدقة صورة من هذا النوع فإن مزايا ومساوئ هذا التعريف تبدو فى الحال واضحة.

المزايا واضحة : فلو أننا أخذنا بالتعريف الأرسطى فإننا لن نلتقى بأية مشكلة

---

(١) فيلسوف مسيحى فى أواخر القرن الرابع الميلادى، وهو أسقف سورى ومؤلف كتاب «طبيعة الإنسان». [المترجم]

(٢) Gregory of Nyssa أحد آباء الكنيسة الشرقية ٣٣١ – ٣٩٦. [المترجم]

(٣) راجع فى هذا التعريف فى كتاب النفس لأرسطو. ترجمة المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٤٢ – ٤٣ دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٩. [المترجم]

بخصوص الوحدة الجوهرية للإنسان، لأن النفس والبدن ليسا جوهرين منفصلين، وإنما هما عنصران لاينفصل الواحد منهما عن الآخر. ومن اليسير أن نرى أن الفلاسفة المسيحيين الذى اهتموا ببيان وحدة الإنسان ودوامه شعروا بأمان فى هذا الجانب من المشكلة. ومن ناحية أخرى كان من الصعب التسليم بالمبدأ الأرسطى القائل بأن النفس هى صورة الجسم. دون أن نقبل فى نفس الوقت جميع النتائج الضرورية التى تلزم عنه - ولقد حدث - كما هى الحال فى أفلاطون - أن تكون بعض هذه النتائج مما يصعب على الفيلسوف المسيحى قبوله إلى حدٍ ما. فلو أننا تابعنا أفلاطون فى برهانه على جوهرية النفس فإننا نضع وحدة المركب البشرى فى خطر، ولو أننا تابعنا أرسطو فى برهانه على وحدة الإنسان فقد نخاطر بجوهرية النفس وبخلودها أيضاً.

والواقع أنه منذ اللحظة التى تحدد فيها تلك الحقيقة الواقعية العينية على أنها وحدة الصورة والمادة يصبح من المستحيل أن ننظر إلى أحد هذين العنصرين على أنه جوهر بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. إن الإنسان يدوم مادام اتحاد النفس والبدن لأنه هو الجوهر. لكن ما أن تنحل هذه الوحدة حتى لايكون جوهراً بعد، وإنما هو جسم ونفس توقفا عن الدوام. إن الجثة ليست أبداً جسماً بشرياً، لكنها شئ عضوى يعود إلى اللاعضوى أو هو فى طريق التحلل والعودة إلى العالم غير العضوى، أما بالنسبة لنفس الحيوان فكيف يمكن لها أن تبقى بعده بما أنها جزء منه، وبما أن هذا الحيوان قد توقف عن الوجود ..؟ صحيح أن أرسطو شعر بنفسه بمدى الصعوبة التى تثيرها نظريته الخاصة حينما وصل إلى دراسة حالة الإنسان. والأمر واضح للغاية : إنه لايدين لأى لاهوت بالمعنى المسيحى لهذه الكلمة، ولايلعب عنده أى دور. إنه يسلم بأن الإنسان ينبغى ألا يكون مجرد حيوان بين حيوانات أخرى، لا لأن الله قال ذلك، بل لأن العقل يقتضى ذلك، فالموجود البشرى حيوان عاقل، وتبدو نفسه على أنها شئ أكثر من أن تكون صورة الجسم، إنه يشتمل على مبدأ للعمل والنشاط وهو - إذا نظرنا إليه فى حالة ممارسته له - لوجدناه مستقلاً عن البدن، وبالتالى أعلى من أية صورة جوهرية، وهذا المبدأ هو العقل. وهو يسأل نفسه هل

هناك أى تشابه بين علاقة العقل بالجسم، مع علاقة القبطان بالسفينة؟ لكنه لم يجب عن هذا التساؤل، وعندما وصل أرسطو إلى تعريف العلاقة بين هذا العقل وبين الجسم كانت حيرته عظيمة. هو يقول أن طبيعة هذا العقل ليست واضحة لديه حتى الآن، وربما يمكن اعتبارها نوعاً آخر من النفس وهى النوع الوحيد الذى يمكن أن ينفصل عن الجسم كما ينفصل الخالد عن الفانى. وفى عبارة سريعة وموجزة يقول إن هذا العقل يأتى إلى النفس «من الخارج»، وهذا يفترض بغير شك إمكانية عودته فيما بعد إلى مصدره الأول وإلى بقائه بعد موت الجسم. لكن ماذا يحدث عندئذ للوحدة الجوهرية للموجود البشرى..؟ ماذا عساها أن تكون صورة الجسم الفردى التى تنفصل فى نفس الوقت عن هذا الجسم الفردى ..؟ تلك نقطة أساسية بالغة الأهمية لكن أرسطو يتركنا عندها بغير جواب، وكل شئ يدعونا إلى الاعتقاد بأن الإنسان فى تفكيره ليس إلا وحدة بين نفسه وجسده، وأن العقل الذى تحدث عنه أرسطو ليس إلا جوهراً عقليا آخر فى اتصال وارتباط بنفسنا، وهو ينفصل عن جسمنا من واقعة أنه لايدخل فى تركيب فرديتنا العينية، وهو بالتالى خالد، لكنه خالد بخلود خاص به وليس خاصاً بنا.

والواقع أن هذا هو تفسير أرسطو كما يقترحه «ابن رشد» الذى كان ينظر إليه فى العصور الوسطى على أنه «الشارح الأكبر» لأرسطو، والحق أن هذا التفسير مبنى على نصوص قوية للغاية، ولايستطيع الرد أن ينفى أنه يتفق مع الاتجاه العام للمذهب الأرسطى. لكن لايستطيع أحد من المفكرين المسيحيين أن يقبله؛ لأن ماتعد به المسيحية الإنسان هو خلوده الفردى لاخلود جوهر منفصل لايكون له، وكل المناقشات والمناظرات التى وجهت ضد ابن رشد والتى قادها فى القرن الثالث عشر القديس «بونافنتير» والقديس «ألبرت الكبير» والقديس «توما الأكوينى» تكفى لأن تبين لنا الاختلاف التام بين النظريتين. ولقد كان المؤرخون على وعى كامل بهذه الحقيقة، وحتى أننا لانجد مايبرر الوقوف طويلاً عندها. ومايهمنا أن نسجله هو - على العكس - الجهود التى بذلها الفلاسفة المسيحيون لكى يخرجوا من المضيق المزدوج الذى وضعهم فيه أفلاطون وأرسطو، فماذا كانت محصلة هذه الجهود ؟.

مهما كانت المشكلة محيرة فإن المرء لايكون لديه على الإطلاق انطباع اليأس من

حلها، وربما كان من الأفضل أن نقول لإنه كان هناك على الدوام حل يمكن للمرء أن يقبله بوصفه أفضل من اللاحل، لكنه كان يسمح أيضاً بانتظار حل أفضل كلما تقدم الفكر الفلسفي. ولقد كان القديس أوغسطين دائماً هناك يساند، ويدعم فى أن واحد خلود النفس ووحدة الإنسان، ولقد كان من الممكن للمرء أن يفعل مثله فيدعم ويساند كلاً من طرفى السلسلة حتى ولو كانت حلقة الاتصال التى تربط الطرفين لاترى بوضوح. ومن جهة أخرى فقد حدث أن ابن سينا الذى انتشرت مؤلفاته فى بداية القرن الثالث عشر عند ترجمتها إلى اللاتينية - كان له حله الخاص. ومن الطبيعى أن يسعى إليه المفكرون فى محاولة للوصول إلى عناصر لحل المشكلة.

لقد كان ابن سينا يعتقد مثل أستاذه الفارابى أن تصنيفات الأفلاطونية الجديدة التى كانت معروفة تحت اسم «ثولوجيا أرسطوطاليس» كان بالفعل مؤلفا من مؤلفات أرسطو، ومن ثم فإن فلسفته كلها تفترض مقدماً جهداً للوصول إلى مركب لما يعرضه هذا المؤلف المتحول مع نظرية أرسطو التى تعرضها كتاباته الأصلية، وهذا يعنى المحاولة من جديد لعمل مركب يجمع أفلاطون وأرسطو فى إطارٍ واحد. ولقد ارتاح المفكرون المسيحيون من ناحية حين وجدوا عند ابن سينا تلك العناصر الأفلاطونية التى أصبحت- بفضل القديس أوغسطين - جزءاً لايتجزأ من تراثهم. لكن ماكانوا يحتاجون إليه من ناحية أخرى هو على وجه الدقة نظرية قادرة على إنقاذ خلود النفس الأفلاطونى والوحدة الأرسطية للمركب البشرى فى أن واحد. ولقد جاء ابن سينا إذن فى الوقت المناسب، وهذا مايفسر لنا الأثر العميق الذى مارسه على الفلسفة المسيحية إبان القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر. لقد حاولوا إذن أن يخلصوا منه تلك العناصر التى لا يمكن أن تهضم فى الديانة المسيحية، وأن يردوا مبادئه إلى مبادئ القديس أوغسطين، وأن يلحقوا العناصر الأرسطية بتلك المبادئ التى كان من الضرورى الحفاظ عليها. فماذا كانت نتائج مثل هذا العمل على النقطة التى نتحدث عنها الآن.؟

ربما قد يبدو لأول وهلة أن الأمر كان تاماً فيما يتعلق بتعريف النفس، فقد كان هناك طريقان ممكنان للنظر إلى النفس فى رأى ابن سينا : فهى - إذا ما أخذت فى

ذاتها، أعنى فى ماهيتها – جوهر روحى بسيط لايقبل القسمة، ومن ثم لايقبل الفساد، ولذلك فإن تعريف أفلاطون ـ من هذه الزاوية– كافٍ تماماً.

أما إذا نظرنا إلى النفس من حيث علاقتها بالبدن التى تبعث فيه الحياة فربما قلنا أن أهم الوظائف التى يمكن أن تمارسها وأكثرها أساسية هى أن تكون صورة هذا البدن. ومن هذه الزاوية فقد كان أرسطو على حق فى تعريفه للنفس، فلاشك أن النفس هى صورة لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة. وسوف يخدم فى توضيح معنى هذه النظرية أن تستمد مثالاً من ابن سينا نفسه : أنا أرى – على سبيل المثال – عابر سبيل وأسألك من هو ..؟ فربما تجيب: هو «صانع» افرض أن الإجابة صحيحة، وافرض أن الرجل كان صانعاً حقاً. ومع ذلك فالإجابة ليست كاملة، أو أساسية، ذلك لأن عابر السبيل هو إنسان أولاً ثم صانع ثانياً : هو إنسان بالماهية، وصانع بالوظيفة. وحالة النفس شبيهة بذلك تماماً، فهى فى ذاتها جوهر يقوم بوظيفة الصورة، وهذا هو السبب فى أنه ليس ثمة مايدعو إلى الخوف من تأثرها بفساد البدن الذى تبعث فيه الحياة؟ إذ حينما يموت البدن فإن كل مايحدث هو أن النفس تكف عن أن تمارس وظيفة من وظائفها.

ويبدو لأول وهلة أنه ليس هناك نظرية أكثر كفاية وأكثر إشباعاً للمسيحيين من هذه النظرية. مادامت النفس جوهراً فهى خالدة، ومادامت صورة فالإنسان موجود واحد. والواقع أننا سوف نجد حل ابن سينا هذا فى «الخلاصة» المنسوبة إلى اكسندر أوف هاليس (١١٧٥ – ١٢٤٥)[1] A. of. Hales. وفى شروح بونافنتير وعند لاهوتيين آخرين أقل أهمية من هؤلاء. والقديس بونافنتير لكى يؤكد جوهرية النفس يدعم نظرية ابن سينا ونظرية «ابن جبرول Gebirol»[2]. وكان يذهب إلى أن النفس مكونة من صورة ومن مادة لاجسمية. ويدعم ألبرت الكبير تعريف ابن سينا للنفس ويقول :«يجب علينا أن نقول إننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع

(١) قسيس إنجليزى درس اللاهوت بباريس له خلاصة لاهوتية ضخمة لكنها مشوهة. كان مطلعاًتمام الاطلاع على كتب أرسطو وعلى الفلاسفة المسلين وبخاصة ابن سينا.

(٢) فيلسوف يهودى كان بعض الدارسين يظنونه مسلماً، والبعض كان يحسبونه مسيحياً. ولد حوالى عام ١٠٢٠، وتوفى بين سنتى ١٠٥٨ – ١٠٧٨. [المترجم]

أفلاطون، وحين ننظر إلى ماتمنحه للجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو..»
ولاشك أن الفكر المسيحى هنا يميل إلى النزعة التوفيقية السهلة، لكن الواقع أن هذه السهولة ظاهرية كما هى الحال دائماً مع المذاهب الانتقائية والتوفيقية. فهى تنفق وقتاً فى فهم الاختلاف بين المبادئ الموفقة التى تحتاجها لتبرير نتائجها ولاتوفق إلا التبريرات التى تنتج بالضرورة من هذه المبادئ. وهنا كما هى الحالة فى كل مكان آخر يأتى المذهب التوماوى لكى يهز بعنف الهدوء والحلول السهلة الكسولة، وليعطى دفعة جديدة.

الواقع أن المشكلة كلها ترجع فى أساسها العميق إلى ما يأتى : الإنسان هو وحدة معطاة بما هو كذلك والفيلسوف يلزم بأن يضع فى اعتباره هذه الحقيقة. إننى حين أقول إننى أعرف فإننى لا أقصد بذلك أن جسمى يعرف من خلال النفس، أو أن النفس تعرف من خلال الجسم، لكننى أعنى أن هذا الموجود العينى الذى هو «أنا» مأخوذاً فى وحدته يقوم بفعل من أفعال المعرفة. ونفس الشئ يصدق حين أقول إننى «أعيش أو أحيا» أو حتى أننى «أكون أو أوجد»، فكلمة «أنا» لاتعنى الجسم أو النفس لكنها تعنى الإنسان. وهذا يفسر لنا السبب فى أن توفيقية البرت الكبير لم تكن حلاً للمشكلة، طالما أن وظائف النفس التى تبعث الحياة ليست داخلة فى تعريف ماهيتها فإن وحدة النفس والبدن تظل عرضية بغير ضرورة ميتافيزيقية أياً كانت.

والنفس بوصفها جوهراً تظل على نحو ماهى عليه سواء شكلت البدن أم لا، ولاشك أننا قد نحاول أن ننقذ الموقف بأن نقول إنه من «الطبيعى» بالنسبة للنفس أن تكون صورة للبدن، ولكن أن نسير أبعد من ذلك فننسب لها لوناً من الميل الطبيعى تجاه بدنها، لكن سوف تبقى من الصواب باستمرار أن نقول - مع ذلك - إن تلك الوحدة مع البدن لاتدخل فى ماهية النفس كنفس. وإذا كان الحال على هذا النحو فإن الإنسان لايكون وجوداً بذاته per se بل وجوداً بالعرض per accidens- إننى لاأستطيع قط أن أقول إننى موجوداً أو اننى احيا، أو أننى أفكر، دون أن أدرك بذلك أننى كنفس أوجد وأعيش وأفكر. ولابد أن يكون من الممكن كذلك أن تعيش هذه النفس، وأن توجد وأن تفكر بدون اتحادها مع البدن، فليس من الغريب إذن أن يسبق

ابن سينا بموقفه موقف ديكارت. فإذا كانت النفس جوهراً يمكن بالضرورة أن ينفصل عن البدن، عندئذ فكلما قلت «إننى أفكر» فإننى فى هذه الحالة إنما أتحدث عن نفسى وحدها، ووجود نفس هو الذى أثبته حين أقول بعد ذلك «إذن أنا موجود».

وهذا هو على وجه الدقة السبب الذى جعل القديس توما الأكوينى يبحث المسألة من جذورها وأن يعيد إقامة البناء بأسره. ولقد كان جهده هذا مثلاً نادراً للجهد الفلسفى المسيحى، إذ من النادر جداً أن يعرض علينا تاريخ الفكر مثل هذه الأعمال الجميلة التى تعطينا مثلاً للفلسفة حين تكون فلسفة حقة، وتتحول لتصبح فلسفة مسيحية حقيقية. ومع ذلك فإنك لن تجد جهداً فلسفياً أسئ تقديره على هذا النحو، والسبب هو نفس السبب الذى سبق أن صادفناه مراراً من قبل، وأعنى به أن القديس توما الأكوينى يستخدم مصطلحات أرسطو ويستعمل مبادئ أرسطية. فالنفس عنده أيضاً وكما نعرف جميعاً – صورة لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة. لكنه رفض من ناحية أخرى أن يقبل المبادئ الأفلاطونية، بل واستبعد أيضاً من فلسفة القرون الوسطى ما أدخله تراث القديس أوغسطين من عناصر أفلاطونية فى هذه النقطة، وهو يذهب رغم ذلك إلى تأكيد خلود الأنفس الفردية التى تستطيع فلسفة أفلاطون وحدها تبريرها. ألسنا مضطرين إذن أن نقول – كما يتردد بعض الباحثين فى أن يقولوا ذلك – إن التوماوية هى على وجه الدقة المذهب التوفيقى أو الانتقائى الحقيق، بل ربما يكون أسوأ المذاهب التوفيقية مادام أنه فضلاً عن ذلك غير مترابط ...؟

الجواب الوحيد الممكن إنما نجده بفحص نقدى دقيق للصيغ التى يستخدمها القديس توما الأكوينى، وأيضاً المعنى الحقيقى الذى يضيفه على هذه الصيغ، ولكى نوضح مقدماً معنى هذا النقاش يمكننا أن نقول إن النفس عند القديس توما لاهى جوهر يلعب دور الصورة، ولا هى صورة لايمكن أن تكون جوهراً، وإنما هى صورة تمتلك خاصية الجوهرية وتضفى هذه الخاصية على غيرها.

وليس هناك ماهو أبسط من هذا التعريف، ومع ذلك فمن العبث أن نسعى للعثور على فيلسوف قبل توما الأكوينى قال بهذه الفكرة، بل إنك لاتجد اليوم سوى نفر قليل من الفلاسفة يستطيع إدراك معناها بطريقة صحيحة.

ولكى نفهم هذه الفكرة فإن علينا أولاً وقبل كل شئ أن نلاحظ أنه على الرغم من

أن هذا الحل لم يكتشفه أرسطو على الإطلاق فإنه لايتعارض مع مبادئه، بل على العكس تماماً، فعندما يعترض المرء بأن النفس لايمكن أن تكون فى أن واحد جوهراً وصورة لجوهر، فإنه ينسى أنه يوجد فى المشائية الأصلية جواهر هى صورة خالصة. ويمكن أن نقول – بمعنى ما – إنه كلما كانت الصورة خالصة أكثر، كانت أكثر جوهرية أيضاً. فالفكر الإلهى لأنه غير مادى بطريقة عظمى وسامية فهو بطريقة سامية أيضاً صورى أو هو صورة خالصة، وهو لأنه صورة خالصة فهو فعل خالص. وتلك هى الحال نفسها على مستوى أدنى : فالعقول المفارقة، عند أرسطو هى صورة لا مادية خالصة، متحررة تماماً من المادة، ومع ذلك فهى موجودة وباقية، وهذا يوازى القول بأنها جواهر. وما أن نتذكر هذه الوقائع المعروفة جيداً حتى تبدو المشكلة فى الحال قابلة لحل آخر غير الحل الذى ننسبه خطأ إلى القديس توما، فإذا كانت هناك مبررات إيجابية لاعتبار النفس جوهرا، فلا شئ يمنعنا من أن نسلم بأنها فى نفس الوقت صورة، مادامت صوريتها هى ـ على العكس ـ أساس جوهريتها. المشكلة المراد حلها الآن هى مشكلة مختلفة تماماً : إذ لسنا بحاجة لأن نتساءل هل النفس صورة، لكن أن نتساءل لماذا تكون هذه الصورة هى صورة البدن، ومن ثم فإن المشكلة الأولى المراد حلها هى مشكلة جوهرية النفس.

هناك نص للقديس أوغسطين يسوقه القديس توما الأكوينى كأساس لبرهانه على جوهرية النفس، وهذا النص يؤكد أن الشئ الوحيد الذى يمنع الناس من الاعتراف بهذه الحقيقة هو عدم قدرتهم على تصور جوهر لايكون مادياً. والواقع أن انتقال المشكلة من يد أوغسطين إلى يد القديس توما قد غير وضعها. لقد كان أوغسطين الشاب يعتقد – كما يعتقد أولئك الذين نقدهم فى سن النضج – أن المشكلة لاتدور حول ما إذا كانت النفس جوهراً، وإنما هى بالأحرى عما إذا كان من الممكن لنا أن نتصور جوهراً لا مادياً. وعند القديس توما من ناحية أخرى أنه لو كانت النفس موجودة فإن طبيعتها لابد أن تكون لامادية بغير شك. لكن ذلك ليس هو تماما النظر إلى جوهريتها ولقد ركز كل جهوده عند هذه النقطة الدقيقة.

المبدأ الذى يكون وراء برهانه – وهو المبدأ الذى يبدو أنه لم يلاحظ بدرجة كافية –

هو أن كل عملية متميزة تفترض جوهراً متميزاً. والواقع أن الجواهر تعرف فقط بأعمالها، والعكس الأعمال أو العمليات لايمكن تفسيرها إلا بواسطة الجواهر. إننا نعرف ما الوجود وبصفة خاصة ما هو الوجود بالفعل عن طريق التعريف. إنه هاهنا أيضاً تجد الأساس النهائى للعلية فى الموجودات العينية، فحين نقول إن كل وجود يوجد بمقدار مايعمل، أو بمقدار مايكون فى حالة فعل، وهو يعمل بمقدار مايكون فى حالة فعل فإننا بذلك نحد بين مبدأ النشاط فى الموجودات وبين وجودها بالفعل. ومن ثم فإذا كان هناك أفعال خاصة بالإدراك العقلى فإن سببها لايمكن أن يكمن فى مبدأ مجرد كالفكر بصفة عامة مثلاً، بل لابد بالضرورة أن يكمن سببها فى مبدأ عينى واقعى، وبالتالى له طبيعة محددة أو متعينة. وباختصار حيثما كانت هناك أفعال للفكر فلابد أن تكون هناك جواهر مفكرة.

وقد نطلق على هذه الجواهر أى اسم نشاء، ولايهم بالنسبة للمشكلة التى ندرسها حالياً أن تسمى هذه الجواهر أذهاناً Mentes كما هى الحال فى المصطلحات الأوغسطينية أو نسميها عقولاً Intellectus، كما هى الحال فى المصطلحات التوماوية – فهناك على أية حال أشياء تفكر، ومايتبقى بعد ذلك هو أن نحصل على فكرة دقيقة عن طبيعتها.

العمليات التى تعتبر العقول مبادئ لها هى العمليات المعرفية، فنحن عن طريق العقل نكون قادرين على معرفة طبيعة الأشياء المادية كلها، غير أن القدرة على معرفة الأشياء جميعاً تتطلب كشرط أول الا نكون نحن أنفسنا إحدى هذه الأشياء بصفة خاصة، إذ لو كان للعقل طبيعة مادية معينة لأصبح مجرد جسم بين الأجسام الأخرى محدود بنمط وجوده، عاجز عن إدراك الطبائع التى تختلف عن طبيعته الخاصه. وبعبارة أخرى فإن الجوهر المفكر الذى يعرف الأجسام لايمكن أن يكون هو نفسه جسماً، وينتج عن ذلك أنه لو كانت هناك موجودات كثيرة عاجزة عن المعرفة فإن السبب هو على وجه الدقة أنها ليست شيئاً آخر غير الأجسام، وأنه لو كان هناك موجودات مادية تفكر فإن مبدأ نشاطها المعرفى لايمكن أن يوجد فى جانبها الجسمى أو المادى. وهذا هو السبب فى أن العقل البشرى – من واقعة أنه عقل – لابد من

النظر إليه على أنه جوهر لا مادى، وهو كذلك من حيث وجوده ومن حيث عملياته سواء بسواء.

ولوكان ذلك كذلك فما الذى يمكن أن يمنعنا من أن نواصل السير وأن نوجد بين العقل والإنسان؟ الذى يمنعنا هو واقعة أن الناس يعملوا أعمالاً أخرى إلى جانب العمليات العقلية، فلو أردنا أن نوحد بين الإنسان وبين نفسه، فإننا سوف نواجه مشكلة من نفس النوع، إن مثل هذا التوحيد قد يكون ممكناً فى مذهب أفلاطون أو فى مذهب القديس أوغسطين لأن الإحساس عند هذين الفيلسوفين هو عملية خاصة بالنفس ولايلعب فيها الجسد أى دور. وهذا هو السبب، فضلاً عن ذلك، فى أننا نجدهما يعرفان الإنسان بأنه نفس تستخدم بدناً، لكن مادمنا نرفض شطر وحدة الإنسان إلى نصفين يتحدان عرضاً، فإننا نجد لزاماً علينا أن نسلم بأن الصورة الجوهرية التى وصفناها ليست إلا جانباً واحداً للإنسان فحسب، ومن ثم فإن أى شئ يدل على أن الإنسان موجود مؤلف من مادة جسمية تنظمها صورة، ومن جوهر عقلى يشكل وينظم هذه المادة. وكلما حرصنا على معطيات المشكلة وجدنا لزاماً علينا التسليم بأن : العقل نفسه، أو الجوهر اللامادى هو صورة الجسم البشرى.

ربما وجدنا هنا أن المشكلات الداخلية للمذهب التوماوى تظهر واضحة. فإذا سلمنا بأن العقل هو جوهر لا مادى فكيف يمكن أن يشكل فى نفس الوقت جانباً من جوهر آخر، ويؤلف معه كلاً واحداً لايكون مجرد مركب عرضى؟ باختصار من الصعب أن نرى كيف يمكن لنظرية تبدأ بأفلاطون أن تنتهى بأرسطو، ويبدو أن الفلسفة المسيحية تقع فى خطر عظيم أكثر من ذى قبل هو خطر الوقوع فى مذهب توفيقى غير مترابط. وبالغاً مابلغ اختلاف موقف القديس توما عن أسلافه يجب أن تكون على وعى بأن ذلك وحده لايكفى، وأننا لابد أن نبحث عن مدى التقدم الذى أحرزه. والواقع أن القديس توما لم يغب عن باله أبداً تصور الإنسان على نحو ماهو عليه، فالإنسان نفسه هو الذى يشعر ويحس وليس الحاسية. والإنسان نفسه هو الذى يفكر وليس العقل، وهذه الوقائع شأنها شأن جميع الوقائع الأخرى ليست

بحاجة إلى استنباط بل إلى إدراك وفهم فحسب. إن الموجودات الأخرى غير الإنسان موجودة، وبالتالى يمكن تصورها، أما العقول الخالصة فهى صور تبقى مفارقة ومنفصلة عن كل الأجسام، والحيوانات والنباتات هى صورة جسمية ليست دائمة أما البشر فأجسامهم باقية أو دائمة. لماذا؟ بالضبط لأن الجواهر لايكون لها دوام إلا كصور لأجسام معينة. إنها عقول وهى بالتالى جواهر قادرة على فهم العقول وبهذا المعنى لاينقص جوهريتها شئ. لكن العقل بدون الجسد مثله مثل اليد المقطوعة من جسدها، مجرد جزء من كل، وهو عاجز وعاطل حين ينفصل عن هذا الكل. فلنفترض إذن أن هناك جواهر روحية معينة تبلغ من الضعف حداً يجعلها لاتدرك أياً من المعقولات الأخرى إلا تلك التى تكون فى أجساد. عقولاً من عقولنا، أعنى العقول التى تبهرها المعقولات الخالصة لاتنفتح إلا على المعقولية التى تتضمنها المادة – إن مثل هذه الجواهر سوف تكون عاجزة عن الاتصال بعالم الأجسام إلا بتوسط الجسم، فلكى ندرك الصورة المحسوسة التى تجهز أو تعد للصورة المعقولة، فإن هذه الصور المعقولة لابد أن تصبح صوراً لأجسام حسية، لابد أن تهبط ـ إن صح التعبير ـ إلى المستوى المادى لكى تتصل بالمادة. وهى لابد أن تفعل ذلك مادامت هى هذا اللون من الجواهر.

ولكى نقدم تفسيراً صحيحاً لمعنى الجواب التوماوى فعلينا أن نعرف أن إشكاله الظاهر يرجع إلى خطأ فى التخيل : فالقول بإن الإنسان جوهر عينى مكتمل فى ذاته لايتناقض مع القضية التى تقول بجوهرية النفس، وإنما خطأ التفسير الذى نحن عرضة للوقوع فيه يرجع إلى تخيل الجسم والنفس بوصفهما جوهرين، ثم محاولة بناء جوهر ثالث منهما هو الإنسان، عندئذ سوف يكون الإنسان التوماوى مركب من شذرات بعضها مستمد من أفلاطون، وبعضها مستمد من أرسطو، مع أن الإنسان المسيحى هو شئ مختلف عن ذلك أتم الاختلاف. فعلى الرغم من أن الإنسان هو وحده الذى يستحق اسم الجوهر فإنه يدين بجوهريته كلها مع ذلك للنفس، لأن النفس البشرية هى فعل، ومن ثم فهى شئ لذاته وهى جوهر. أما الجسم فعلى الرغم من أنه ـ على العكس ـ بدون النفس لايمكن له أن يطور وجوده

بالفعل فإنه ليس له وجود بالفعل ولا دوام إلا الوجود والدوام الذى يتلقاه من صورته، أعنى: من النفس، وهذا هو السبب فى أن فساد الجسم لايمكن أن يتضمن فساد النفس لأنه إذا انهار المبدأ الذى يعطى الجسم وجوده الفعل انهار الجسم وتفكك. لكن هذا الانهيار والتفكك لايؤثران على وجود النفس ذاتها. ومن ثم فإن جوهر «الإنسان» ليس هو الجمع بين جوهرين وإنما هو جوهر معقد يدين بجوهريته لواحد فقط من المبدأين المكونين له : وها هنا نجد المغزى الذى أضافه الفكر المسيحى للصيغة الأرسطية حتى حين يأخذها بحرفيتها، فقد أصبحت الأنفس الآن جواهر خالدة وهى لاتستطيع أن تطور نشاطها بدون تعاون أعضاء الحس، ولكى تحصل على هذا التعاون تتحقق فى المادة وإليها يرجع كون هذه المادة جسماً، ومع ذلك فهى لاتكون إلا فى جسم. ولذلك فإن الإنسان ليس جسمه مادام الجسم لايدوم إلا بالنفس، وليس نفساً مادامت النفس تبقى موجودة بدون الجسم. إنه وحدة نفس تجعل الجسم جوهرياً ووحدة جسم تدوم فيه هذه النفس؛ وهذا ينقلنا إلى أعتاب مشكلة جديدة هى مشكلة الفردية والشخصية.

الفصل العاشر

الشخصية المسيحية

تلخيص :

(١) اهتمام العقل الحديث بالفردية والشخصية كرد فعل ضد الجملة والمجموع. (٢) نقيضة الفرد والجماعه والمبالغة فى واحدة منهما. (٣) يمكن الوصول إلى فلسفة تهتم بهما معاً. (٤) اهتمام الفكر اليونانى بالفرد خصوصاً فى المذاهب الأخلاقية كالكلبية والرواقية والأبيقورية. (٥) الفلسفة المسيحية تجاوزت مجال الأخلاق فى اهتمامها بالفرد إلى مجال الميتافيزيقا. (٦) أفلاطون وأرسطو لم يهتما بالفرد : (أ) المهم عند أفلاطون هو المثال الذى يتصف بالأبدية والثبات. (ب) وعند أرسطو طغيان الكلى وهو النوع. (٧) الموجودات الفعلية عند أرسطو هى الأفراد، لكن الأفراد تختفى وتزول ليبقى النوع. (٨) هذه الفكرة صدمت الشعور الدينى المسيحى. (٩) أثناجوراس وقيامة الأموات : الغاية من خلق الإنسان تأمل كمال الله، وهو هدف لايتم بشكل كامل على الأرض بل لابد من القيامة من جديد أو البعث. هذا البعث، لايكون للنفس وحدها، ولا للجسم وحده، وإنما هو للمركب منهما، أعنى للإنسان، وعلى وجه التحديد للفرد. (١٠) نحن موجودون عن طريق الخلق، ونبعث عن طريق الفداء. (١١) ما المقصود بالفرد فى الفلسفة اليونانية وفى الفلسفة المسيحية.؟ (١٢) الفرد عند أرسطو هو الوجود العينى. الصورة نوعية أى خاصة بالنوع، وهى توجد فى جميع الأفراد، ومايميز الأفراد هو المادة. (١٣) لكن المادة لا متعينة عند أرسطو، والصورة إذا اتحدت بشئ لامتعين (المادة) لابد أن تظل متعينة وغير متميزة، فمن اين يأتى إليها التعين والتفرد.؟ (١٤) واضح أننا نقع فى دور لو قلنا أن الصورة هى التى تفرد نفسها بفضل كمية المادة التى تكسوها.

(١٥) إذا أدخلنا اختلافاً فردياً على صورة كل فرد لأصبح هذا الفرد فى الحال نوعاً.
(١٦) حاول دانز سكوت أن يبين أن كل صورة بشرية تتسم بطابع يميزها عن جميع الصور الأخرى، أعنى أنها فردية بذاتها. (١٧) الله فرد لكنه ليس مادة، والملائكة أفراد لكنهم بغير مادة؛ فالنفس علة التفرد، سكوت حول الإنسان اليونانى إلى إنسان مسيحى. (١٨) لكن المشكلة التى صادفت سكوت هى كيف يؤكد وحدة النوع البشرى؟ (١٩) الحل التوماوى يبدو فى ظاهره هو نفسه الحل الأرسطى، لكنه فى الحقيقة مختلف عنه، فما هو الفرد عند القديس توما؟ هو الوجود المنفصل عن جميع الموجودات الأخرى، لكنه هو نفسه لايمكن أن ينقسم. لاهو النفس ولا هو البدن وإنما هو المركب منهما. جوهرية المركب ترجع إلى النفس (الصورة) لا إلى البدن (المادة). (٢٠) النفس هى مبدأ الوحدة فى الإنسان وتحطيمها يعنى تحطيم الإنسان. (٢١) التساؤل عن فردية النفس لايكون جوابه ممكناً إلا بالارتفاع إلى مستوى الشخصية. (٢٢) الشخصية لاتقال إلا على الفرد البشرى، فالحيوانات أفراد لكنها ليست أشخاص، السبب وجود العقل فى الإنسان. (٢٣) لهذا يعرف بؤيتس الشخص بأنه جوهر فردى ذو طبيعة عاقلة. (٢٤) الفعل ورد الفعل عند النبات والحيوان والإنسان. (٢٥) العقلانية فى الإنسان هى مبدأ العقل عنده، ومن ثم هى مبدأ حريته، ومعنى ذلك أن ماهية الشخصية هى نفسها ماهية الحرية.
(٢٦) هذه الفكرة تبعدنا عن الفلسفة اليونانية. (٢٧) الشخصية والحرية تؤدى بنا إلى الأخلاق والحياة الداخلية للإنسان المسيحى. (٢٨) القديس توما يعلى من شأن الشخصية ويمدها إلى الله. (٢٩) الشخصية هى قمة الكمال التى يصل إليها الموجود الفرد، وهى تقوم على ميتافيزيقا سفر الخروج – نحن نشارك شخصية الله، كما نشارك فى وجوده وكماله. (٣٠) الشخصية العاقلة تغزل حياتها وتثرى باستمرار.

الشخصية المسيحية

ربما لن نجد أفكاراً يألفها العقل الحديث أكثر من فكرتي الفردية والشخصية، فاهتمامه بهما واسع للغاية، حتى أننا قد نتساءل عما إذا كانت هذه الأهمية قد بولغ فيها إلى حد ما، وعما إذا لم تكن مجرد رد فعل ضد الشرور والآثام التى نتجت عن الإنتاج على نطاق واسع، والاهتمام بالجملة والجمع فى مقابل الفرد. والواقع أننا كلما ننظر إلى الجماعة أو الجملة أو المجموع نظرة فيها شئ من التقديس الدينى، وجدنا الفردى أو الشخصى أو الجزئى يطلب هو الآخر بلون من ألوان التقديس الدينى، بل ويقدم نفسه على أنه الأساس الوحيد الممكن لكل دين أصيل. ومعنى ذلك أن الناس – فيما يبدو – يعجزون عن مواجهة أية نقيضة .. Antinomy..[1] دون التطرف فى واحدة من حدودها.

وليس ثمة ضرورة مطلقة للمبالغة فى طرف من أطراف هذه النقيضة، بل الأدنى إلى الصواب أن يطمح المرء فى الوصول إلى فلسفة تسمى إلى الوصول إلى الجماعة حيثما وجد دون أن تلزم نفسها بالتضحية بالأفراد من أجلها، ولا أن تضحى بها من أجل الأفراد، ولايزال من الممكن ـ حتى فى هذه الحالة ـ التركيز على أحد هذين الجانبين، والوصول إلى تقدير مختلف إلى حدٍ ما لكل منهما، فقد نعلى من شأن الجماعة دون أن نضحى بالفرد، أو قد نعلى من شأن الفرد دون أن نضحى بالجماعة، وتبقى دائرة التوفيق بينهما مفتوحة بحيث يمكن أن يتحقق لون من ألوان التقدم الفلسفى الأصيل. وهذا هو ماتم على وجه الدقة فى التبادل الذى حدث بين الفكر

(١) المقصود بالنقيضة قضية وعكسها يمكن البرهنة على ضرورة كل منهما مثل الجوهر مركب – الجوهر بسيط – للعالم بداية وليس للعالم بداية ... إلخ وهذا هو معناها عند كانط ثم أصبحت كلمة النقيضية تقال على القضيتين المتعارضتين معاً، ومايقصده المؤلف هنا هو أن الفرد والجماعة فكرتان متعارضتان لكنهما لازمتان، لكن الناس حينما يدرسونهما تراهم يبالغون فى واحدة منهما على حساب الآخر. [المترجم]

اليونانى والعصر الوسيط : فاليونان لأنهم لم ينكروا قط حقيقة الفرد الواقعية، فإنهم شقوا الطريق أمام الفكر المسيحى للتعرف على القيمة البارزة للشخص. ومعنى ذلك أنهم لم يمنعوا ذلك أو حتى يؤخروه، بل إنهم على العكس أسهموا مساهمة فعالة فى نجاحه، ولايستطيع المرء أن ينكر - دون أن يخالف الوقائع التاريخية الواضحة - أن الكلبيين ..Cynies(١)، والرواقيين ..Stoics(٢)، كما يذكرنا بحق ف. بروشار V. Brochard - بل والأبيقوريين ..Epicureans(٣) أنفسهم - عرفوا كيف يوجهون الحياة الداخلية للإنسان حتى يصلوا بها إلى درجة عليا من الكمال، وأسماء فلاسفتهم من أمثال أبيكتيتوس ..Epictetus و «سينكا Seneca» تغنى عن كل بيان، فنحن نعرف أن العصور الوسطى كانت على استعداد تام لأن تعتبرهم مبشرين بالديانة المسيحية، بل حتى إلى أن تجعل منهم قديسين. ولايمكننا إذن أن نشك فى أن شعوراً قوياً بهذه الحقيقة الفلسفية كان موجوداً، وظل قائماً فترة طويلة قبل التعرف عليها صراحة وتبريرها فنياً، ومن ثم فإن المشكلة الوحيدة التى تبقى هى إذن أن نعرف ما إذا كانت المسيحية قد عملت على إنضاج هذه الحقيقة بشكل أسرع، وأنها قد تحققت من الحاجة إلى الجهد الفلسفى الذى لايزال مطلوباً لتبريرها. وها هنا نجد أنه لايزال هناك الكثير مما ينبغى أن يفعل فى هذه النقطة

---

(١) مدرسة فلسفية يونانية أسسها انتستانس الأثينى (٤٤٤-٣٦٨)- Antisthens وهى إحدى المدارس الثلاث التى ظهرت بعد سقراط وأطلق على أصحابها اسم «صغار السقارطة» على اعتبار أن افلاطون هو السقراطى الكبير (وهذه المدارس هى : الميغارية - القورينائية - الكلبية) - وسبب التسمية هو أن انتستانس مؤسس المدرسة كان يجتمع مع تلاميذه فى مكان «الكلب السريع»، وهم من الناحية الفلسفية يمثلون مذهباً اخلاقياً يهدف إلى احتقار العرف والتقاليد ويحمل على اللذة، ويشترط على المريد التخلى عن مكانته الاجتماعية، وأن تتحول الأفكار الفلسفية عن الفضيلة إلى سلوك وحياة.[المترجم]

(٢) مدرسة فلسفية يونانية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، أسسها زينون (٣٣٦-٢٦٤) - وهى مدرسة أخلاقية أساساً تهتم بالفضيلة وهى ترى أن افعال الحكيم كاملة وفاضلة، وأن جميع أفعال الجاهل رديئة.[المترجم]

(٣) الأبيقورية مدرسة فلسفية يونانية أسسها أبيقور (٣٤١-٣٧٠) وهو فيلسوف مادى كان يود أن يخلص البشر من الظواهر الجوية والموت على حد تعبيره وهو من الناحية الأخلاقية يعتبر اللذة هى غاية الحياة وأن السعادة هى اللذة بجميع أنواعها. [المترجم]

بالذات : فلا الرواقيون، ولا الأبيقوريون أيضاً قد نجحوا فى تجاوز المستوى الأخلاقى، لكى يرتفعوا إلى ميتافيزيقا الشخصية، ولم يمنعهم أحد من أن يحاولوا تحقيق ذلك، لكنهم اكتفوا بالوقوف عند المستوى الأخلاقى فحسب دون تجاوزه إلى مجال الميتافيزيقا ولا أفلاطون، ولا أرسطو أيضاً، على الرغم من أنهما قد أمسكا بجميع الخيوط فى أيديهما، أو أدركا جميع المبادئ الضرورية - لكنهما لم يكن لديهما قط تلك الفكرة السامية عن القيمة الخاصة بالفرد بما هو كذلك بحيث يمكن أن يتخيلا إمكان تبرير هذه القيمة.

فنحن نجد فى مثل فلسفة أفلاطون - على سبيل المثال - أنه ليس المهم على الإطلاق سقراط هذا، بالغاً مابلغ من تمجيده له واعتزازه به، وإنما المهم هو الإنسان. ولو كان لسقراط أية أهمية على الإطلاق، فما ذاك إلا لأنه يشارك مشاركة استثنائية سعيدة فى وجود المثال Idea، أعنى: مثال الإنسان. وهذا المثال للإنسان يتصف بالأبدية، والأزلية، والثبات، وعدم الحركة والضرورة .. إلخ. أما سقراط ذلك الفرد الجزئى مثله مثل غيره من الأفراد الجزئية كلها، فهو وجود عابر مؤقت، فانٍ متغير، فمادته غير حقيقة، وهى التى ينعكس فيها دوام المثال، وهذا الوجود العابر المؤقت يجرفه المجرى الهائل للصيرورة، أعنى أنه دائم التغير. ولاشك أن هناك مراتب من الأفراد، أعنى أن أفراداً بعينهم أفضل من أفراد آخرين، لكن ذلك لايرجع إلى طابع فريد ملازم لشخصياتهم ولاينفصل عنها، وإنما لأنهم يشاركون بدرجة متفاوته فى تلك الحقيقة المشتركة، فبعضهم تعلو مشاركته فى مثال الإنسان، أعنى فى هذا النوع المثالى للبشرية الذى هو وحده الحقيقى : وهو وجود واحد بالنسبة للبشر جميعاً.

أما فى مذهب أرسطو فإننا نجد نفس الطغيان الذى وجدناه عند أفلاطون للكلى على الفردى أو الجزئى فعرضية طابع الوجود الفيزيائى الفردى وعدم واقعيته - إذا ماقورن بضرورة الأفعال الخالصة وأبدية الأنواع - لاتقل عن ذلك وضوحاً. ولاشك أن عالم أرسطو يختلف اختلافاً تاماً عن عالم أفلاطون مادامت المثل Ideas التى أصبحت الصور Form عند أرسطو لاتوجد فى عالم منفصل قائم بذاته، بل الذى

يوجد وجوداً فعلياً هو الجزئى، أعنى الأفراد الجزئية وحدها لكن ذلك لايعنى أن الكلى عند أرسطو قد أصبح «عدماً» أو «لاشئ»، إن الكل لايزال يلعب دوراً أساسياً فى مذهب أرسطو أيضاً. ومن ثم فإنه إذا كان من الصواب أن نقول إن حقيقة الأفراد ووجودهم الواقعى هى التى يرتكز عليها مذهب أرسطو أكثر بكثير مما فعل أفلاطون - فإنه لايزال من الصواب أيضاً أن تقول إن الكلى هو الجانب الأساسى والفكرة الهامة عند يها[1] وعلى الرغم من أن الجواهر الواقعية الوحيدة التى يعترف بها أرسطو هى البشر، أعنى هى الصورة النوعية للبشرية على نحو ما تفردها المادة، فإنه ينظر إلى كثرة الأفراد على أنها مجرد بديل لوحدة النوع، ولعدم وجود بشرية قيمة أن توجد وجوداً قائماً بذاته فإن الطبيعة ترضى بالعملة النقدية الصغيرة «الفكة»، أعنى بالناس أو أفراد البشر كل واحد منهم يولد ويعيش فترة زمنية قصيرة ثم يختلف إلى الأبد، دون أن يترك وراءه أثراً يذكر. لكن ما الذى يهم فى ذلك مادام هناك بشر جدد يولدون، ويعيشون ثم يموتون بدورهم، ويحل محلهم آخرون ..؟ إن الأفراد تختفى وتزول ولكن النوع يبقى ويستمر حتى أننا نجد فى نهاية المطاف أن الفرد يوجد ويختفى، لايوجد إلا لكى يؤكد دوام مالا يوجد، ولكنه مع ذلك لايختفى[2].

(١) الواقع أن الكلى هو الأساس فى المذاهب المثالية جميعاً، لأن الأساس عندها هو الفكر، والفكر بطبيعته كلى، لكنه فى الهيجلية يتخذ شكلاً آخر لأن الهيجلية لا تأخذ بالكلى الأجوف الفارغ، وإنما هى تأخذ بالكلى العينى الحى، أعنى الكلى الذى يتجزأ ولاتكون له حياة أو بقاء إلا فى الأفراد. ولهذا فإن مقولة الفردى الهيجلية تجمع بين الجزئية والكلية، فحين يقول زيد إنسان «فإننا نعنى بذلك أن هذا الفرد جزء من الانسان-راجع ذلك كله فى كتابنا : المنهج الجدلى عند هيجل، ص ٢٥٦-٢٥٩.

(٢) وهذا هو السبب فى أنه لايمكن أن يكون هناك علم للفرد أو الجزئى بما هو كذلك، فالعلم عند أرسطو-كما نعرف-علم بالكلى وهذه الصيغة الشهيرة ينبغى أن تؤخذ بإطلاقها: الكلى هو وحده فى ذاته موضوع العلم. وعندما يكرر الفلاسفة المسيحيون هذه الصيغة فإنهم يضفون عليها معنى جديداً : فعندما يقول القديس توما الأكوينى مسايراً أرسطوإنه لايعلم بالجزئى، فإنه لايعنى -كما يعنى أرسطو- أن الجزئى فى ذاته لايمكن أن يكون موضوع عام، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لنا. إن العلم الجزئى فى ذاته وبطريقة مطلقة ممكن تماماً، طالما أن الله يملك مثل هذا العلم.
انظر J.Chevalier

Trois Con Ferences d' Oxfod' Paris, éditions Spes. 1928 p. 22-27.

ولكن صدم هذا البخس لقيمة الفرد الموجود فى مذهب أفلاطون وأرسطو – الشعور المسيحى! وليكن للمرء أن يدرك ذلك بسهولة إذا ما اتجه نحو الشهود الأول للتراث المسيحى، وسوف نجد المجال متسعاً حتى أنه لابد له من أن ينتقى ويختار : ولهذا السبب سوف اتجه لواحد منهم أهمله الباحثون – ظلماً – وهو اثناجوارس ..Athenagoras– الذى تعد رسالته عن قيامة الأموات Resurrection of the Dead أو محاولة معرفة لتبرير هذا الأمل المسيحى الكبير، فهو بعد أن يبين أن قيامة الأجسام البشرية التى مزقها الموت إرباً إرباً ليس عملاً مستحيلاً على الله، ولا هو عمل جائر لله، يأخذ على عاتقه البرهنة على أن المبررات الإيمانية أو الأسباب الموضوعية لتبرير الموضوع موجودة.

السبب الأول : – مستمد من العلة الغائية التى من أجلها خُلق الإنسان، فالله لم يخلقنا إلا لكى نشارك فى حياة الحكمة التى هى عبارة عن تأمل كماله، وجمال أعماله، وحسن خلقه.

وطالما أن هذا التأمل لايمكن أن يكون تأملاً يتم بشكل كامل فى العالم الأرضى، فإن العرض من ميلاد الإنسان هو الضمان لدوامه، وهذا الدوام بدوره هو الضمان لقيامته وبعثه من جديد، وبدون هذا الضمان الأخير ماكان يمكن له أن يوجد وأن يستمر فى الوجود، وهذا هو المبدأ الأساسى الذى ترتكز عليه النظرية بأسرها، وهو يؤدى كما سوف نرى إلى نتيجة ابستمولوجية بالغة الأهمية، أعنى : أولوية التأمل. وسوف نكتفى الآن أن نحلل ماتتضمنه من أفكار حول طبيعة الإنسان.

إذا كان الله قد خلق الأنفس فإن غايتها لابد أن تكون على نحو ماوجدناه الآن تواً؛ والواقع أن الله خلق البشر ومن ثم فإننا لانستطيع أن نتحدث عن غاية النفس – وإن شئنا الدقة – بل عن غاية للإنسان فحسب. ولكن يمكن أن نقول إن غاية الإنسان متحدة مع غاية النفس البشرية، وفى هذه الحالة فإن الجسم البشرى لابد أن يشارك بالضرورة فى هذه الغاية : إذا كان البشر قد منحوا العقل لكى يستطيعوا معرفة الأشياء التى يميزها هذا العقل، بحيث لايعرفون فقط جوهر الأشياء، بل أيضاً خيرية الله وحكمته وعدله، أعنى حكمته وخيرية وعدل من أعطى الأشياء جوهرها –

فإنه ينبغى بالضرورة – مادامت تلك الأشياء التى منحت لهم من أجلها هو العقلانية باقية على حالها كما هى – أن تبقى ملكة الحكم أو القدرة على الحكم – وهى التى لاتنفصل عن هذه العقلانية – كما هى أيضاً. لكنها لايمكن أن تبقى وتدوم مادامت الطبيعة التى تقبلتها لا تدوم، لكن مايتقبل العقل أو الذهن هو الإنسان لا النفس بذاتها. ومن ثم فإن الإنسان – كمركب من الجسم والنفس – لابد أن يبقى ويدوم. ولا يمكن أن يتم ذلك اللهم إلا إذا نهض من جديد، أعنى: إذا بعث»[1].

والواقع أننا لو تفحصنا جيداً عبارات أثناجوارس، فإننا سوف ندرك فى الحال مدى عمق الأثر الذى احدثته البشارة الجديدة (الإنجيل) الفلسفة. فالإنسان بوصفه مخلوقاً لله كفردية متميزة ومحفوظة أو مصانة فى وجودها بفعل من أفعال الخلق المستمر – هذا الإنسان سوف يصبح من الآن فصاعداً البطل والفتى الأول فى رواية درامية كبرى هى رواية مصيره الخاص. وكما ان الأمر لم يتوقف علينا فى وجودنا، فإن الأمر – يقيناً ـ لايتوقف علينا فى أن نكف عن الوجود. لقد صدر الأمر الإلهى لنا بأن نكون فكنا، صدر الأمر الإلهى لوجودنا، فَوُجِدْنا، اعنى أننا موجودون عن طريق الخلق Creaion لكننا نوجد من جديد عن طريق الفداء Redemption وياله من ثمن – وليس لنا إلاخيار واحد هو أن نختار بين الشقاء والغبطة، بين السعادة والتعاسة، وكلاهما أبدى. ولاشئ يمكن أن يقاوم ويصمد أكثر من فردية من هذا النوع، فردية أرداها الله، واختارها، فردية تدوم أبداً مثلها مثل الأمر الإلهى الذى أوجدها. ولاشئ أيضاً يمكن أن يكون غريباً عن فلسفة أفلاطون وأرسطو أكثر من هذه الفردية. وها هنا أيضاً كان الفكر المسيحى يجد نفسه مضطراً على أن يكون أصيلاً منذ اللحظة التى يحاول فيها أن يقدمْ تبريراً عقلياً تماماً لمثل هذا الأمل الذى يقول به: أمل بقاء الفرد.

لقد كان أمام مفكرى العصور الوسطى طريقتين مختلفتين لتأكيد بقاء الفرد ودوامه. وسوف أتحدث عن الطريق الأول – لأنه الطريق الأسهل فيـ [illegible] ـو – بغض النظر عن الترتيب الزمنى لهما، وسوف أبين من جديد كيف أن الـ [illegible] ـفة المسيحية

---

(1) Athénagoras : De Res uvvectione Movtuorum Cap. XV.

تواصل طريق الفلسفة اليونانية، لكنها تتجاوزها، وسوف أقتبس من واحد من أعظم الشراح المحدثين لأرسطو بعض العبارات التى تذهب إلى أن مشكلة الفردية ظلت لعدة قرون بالفعل مشكلة فلسفية خالصة قبل أن تصبح مشكلة مسيحية.

الفرد - طبقاً لمبادئ أرسطو - هو الوجود العينى، يتألف من صورة متشابهة عند جميع أفراد النوع الواحد، ومن مادة هى التى تجعل هذه الصورة فردية. فلو أننا - على سبيل المثال - أخذنا البشر لوجدنا أنه لا واحد منهم يمكن أن يدرك كشئ مختلف عن الآخرين من حيث هو الإنسان، فكل فرد منهم هو بنفس الدرجة وبنفس الطريقة إنسان. وباختصار: لأن الصورة نوعية Specific (أى خاصة بالنوع) فهى من طبيعة واحدة عن الأفراد جميعاً الذين يؤلفون نوعاً واحداً بعينه، وليست تلك هى الحال بالنسبة للمادة التى تفردهم أو تجعلهم أفراداً، فالكمية الواحدة من المادة لاتوجد إلا مرة واحدة فى ذاتها، وهى لاتستطيع أن تكرر نفسها، لأن من طبيعة أجزاء الامتداد ذاتها أن يطرد بعضها بعضاً، وأن توجد كل منها خارج الأخرى، وأن تكون لها أجزاء خارج الأجزاء partes extra Partes لدرجة أن كل صورة تتحد مع جزء واحد من المادة تصبح متميزة عن كل صورة تتحد مع جزء أخر من المادة، يفضل الجانب نفسه من المادة التى تتحد معه.

وها هنا - كما سبق أن أشرنا - تبدأ المشكلات فى الظهور : فيمكن الا تكون هناك مشكلة فى اعتبار المادة الأولى مبدأ للتفريد أو التشخيص individuation (أى إضفاء الفردية أو الشخصية على شئ ما) لأن المادة التى هى مادة فحسب، أو المادة بما هى مادة هى قوة خالصة أو إمكان خالص Pure Potentiality أو لاتعين أو عدم تحديد مطلق absolute indeterminatiou لكن الصورة النوعية، إذا ما اتحدت بشئ ما لامتعين تماماً - فلابد أن تظل فى هذه الحالة غير متميزة indistinct بعد اتحادها بالمادة، كما كانت قبل اتحادها بها. ولكى نتغلب على هذه المشكلة، فإن علينا أن نرتد إلى موقف أخر ونقول إن الصورة تفرد نفسها (أى تجعل نفسها فردية) بأن تدخل فى اتحاد مع المادة المكيفة بكيف بالفعل، مثلاً مع هذه المادة أو تلك التى يحددها الامتداد حسن جداً! ثم ماذا؟ إن المبرر الوحيد فى هذه الحالة الذى جعل من المادة مبدأ

للتفريد أو التشخيص individuations هو أنها متفردة بواسطة صورة ما. وبعبارة أخرى لو كان كل الفارق والاختلاف فى النهاية هو فارق صورى، فإنه من الصعب أن نرى كيف تلعب المادة دور «مبدأ التفريد»، أعنى كيف يمكن لها أن تجعل الأشياء فردية. ولنضف أن الصعوبة تزداد خطورة كلما ازدادت الأرسطية صرامة، فلو أننا سلمنا بوحدة الصورة فى المركب فلابد للمادة أن تتلقى من الصورة ذاتها الكمية واللاتحايزية نفسها inpenetrability (استحالة وجود جسمين فى حيز واحد) التى من المفروض أن هذه الصورة نفسها قد تفردت بها. ألسنا مضطرين فى هذه الحالة ـ ونحن نعرف أنها نفسها حالة المذهب التوماوى Thornism – إلى القول بأن الصورة هى التى تفرد نفسها بفضل كمية المادة التى تكسوها أو تغلفها.؟ وواضح أننا أمام مشكلة تكمن فى الدور العابث أو السير فى حلقة مفرغة، وهى مشكلة يمكن أن نتجنبها بسهولة لو أننا اعترفنا صراحة بأننا ينبغى أن نضع مبدأ التفريد فى الصورة نفسها.

ومع ذلك فإن هناك اعتراضات جادة على ذلك فى مذهب أرسطو ولاسيما إذا مانظرنا إلى المذهب فى روحه. فوصفه لبشرية لايتميز أفرادها بعضهم عن بعض إلا عن طريق الاختلافات العرضية وحدها، يتفق تماماً مع إيمانه الذى لايتزعزع بأن الأفراد لايوجدون إلا من أجل النوع فحسب، وأن الأفراد – كأفراد – فى نهاية الأمر لا اعتبار ولا أهمية لهم. بل إن هناك ماهو أكثر من ذلك، فهؤلاء الأفراد لايستطيع المرء أن ينجح فى أن يجعل لهم اعتباراً من حيث هم أفراد دون أن يهدم وحدة النوع نفسه، فإذا ما أدخلنا اختلافاً فردياً على صورة كل فرد لأصبح هذا الفرد فى الحال نوعاً لايمكن رده إلى نوع آخر. وسوف يكون زيد مختلفاً عن عمرو، وسقراط مختلفاً هو نفسه عن كالياس Callias، تماماً كما يختلف زيد وعمرو وسقراط وكالياس... إلخ عن الحيوانات والنبات. وباختصار، إن أفضل وسيلة لحماية الفرد وصيانته والحفاظ على أصالته هى أن نهدم وحدة النوع دون أن نضع فى اعتبارها الواقعة التى تقول أننا لكى نكون بشراً، فلابد أن يكون لنا أولاً طابع البشرية.

لقد كانت الرغبة المسيحية فى إنقاذ بقاء الفرد وأصالته قوية وعارمة حتى أن «دانز

سكوت Duns Scotus» لم يتردد فى القيام بهذه المخاطرة، فأخذ بوجهة النظر التى تقول : إن كل صورة بشرية من حيث هى صورة بالضبط، فهى تتسم بطابع يميزها عن جميع الصور الأخرى. ويبدو أن أرسطو فى نص منفرد - كان يريد أن يقول شيئاً من هذا القبيل، فقد كتب فى كتابه «الميتافيزيقا» يقول :- «إن علل الأفراد المختلفين وعناصرهم هى أيضاً مختلفة : مادتك، ومادتى، وعلتك المحركة، وعلتى .. إلخ[1] غير أن أرسطو وهو يعبر عن نفسه بوضوح وصراحة لم يكن يقصد أى تعديل فى المبادئ الأساسية لمذهبه، لأنه إذا كانت صورتى مختلفة عن صورتك فقد يكون سبب ذلك تفردها بمادة مختلفة.

ولقد كان ذلك يكفى - على أية حال - ليشجع دانز سكوت على المضى فى طريقه الخاص باحثاً عن المبدأ النهائى للتفرد ليجده فى الصورة من حيث هى صورة. Form as Form يقول سكوت : إذا لم تكن صورة الإنسان فردية بذاته، فإنه لن يكون هناك فى هذه الحالة أفراد من البشر على الإطلاق مادامت المادة لاتحمل بدورها أية خاصية من خصائص التفرد. ومع ذلك فإن هناك أفراداً من البشر موجودون، ومن ثم فلابد بالضرورة أن تكون صورة الفرد نفسه الجزئية هى مبدأ تفرده. وبالطبع لايمكن أن يكون هناك تساؤل عن التعدد الذى لاغناء فيه للصور فى فرد واحد بعينه، لأنه لايمكن للمرء أن يفعل ذلك دون أن يهدم وحدته، ولكن ليس من الضرورى أن نضيف صورة جديدة إلى كل صورة لكى تنفرد بها. ولا أحد يشك فى أن الله فرد individual من زاوية معينة ومع ذلك فإننا لانستطيع أن نرد فرديته إلى المادة، أوإلى أية صورة إضافية يمكن أن تأتى إليه وتفرده. والملائكة هم أيضا أفراد وهم مع ذلك بغير مادة، وصورتهم بسيطة، فلماذا يكون الأمر على خلاف ذلك فى الإنسان ..؟ إنه يكفى لكى نعترف بأن الإنسان فرد، أن نسلم أن النفس إذا ماأخذت فى ذاتها كانت فردية، وكانت أيضاً علة التفرد، وهى بذاتها وبفضل ماهيتها الخالصة ليست نفساً فحسب، ولكنها هذه النفس، أعنى هذه الفردية الجوهرية التى تفرد مادة الجسم، وتفرد مع الجسم الإنسان كله.

---

(1) Aristotle : Metaphysics ; A 1071 a 27-29.

والحل الذى قدمه سكوت للمشكلة لم يكن بدون مزايا واضحة، فقد كان حلاً اقتصادياً بمعنى أنه يسهل إدراكه : حول به الإنسان اليونانى إلى إنسان مسيحى مع أقل حد ممكن من الفروض الإضافية. ولكن مهما كانت مهارة فلاسفة العصر الوسيط فى إيجاد تصديق على آرائهم من نصوص أرسطو، فقد كان من الصعب أن نجد نصوصاً كثيرة تدعم فكرة من هذا القبيل. ولقد كان دانز سكوت ـ فضلاً عن ذلك ـ على وعى كامل بالمشكلة : مشكلة تأكيد وحدة النوع البشرى، ولقد كان عليه لكى يوفق بين وحدة النوع ووحدة الفرد أن يعدل فى معنى الوحدة ذاتها. ولقد وجد مذهب سكوت Scotism نفسه وجهاً لوجه أمام الكثير من التعقيدات تكاد توازى التعقيدات التى استطاع أن يتجنبها ـ وربما كان لون من ألوان الحس الداخلى بهذه الصعوبات الكامنة، هو الذى منع القديس توما الأكوينى Thomas Aquinas من اجتياز هذا الطريق بالغاً ما بلغت الإغراءات التى طلبت بها مداخله.

ويبدو للوهلة الأولى أن الحل التوماوى لهذه المشكلة لايمكن تمييزه عن الحل الأرسطى : فالمبدأ عندهما واحد، والنتائج مضاعفة فى ألفاظ واحدة، فالتمييز الصورى هو الذى يتميز به نوع من نوع آخر، والتمييز المادى هو الذى يتميز به فرد عن فرد آخر. وبما أن المادة أدنى من الصورة – كما أن القوة أدنى من الفعل – فإنه لابد بالضرورة أن يكون التمييز المادى موجوداً لكى يوجد التمييز الصورى. وهذا يعنى القول بأن الأفراد موجودون من أجل النوع، وحين يتحقق النوع فى فرد واحد كما هو الحال فى العقول الخالصة، فليس ثمة مايدعو إلى توزيعه فى كثرة من الأفراد المتميزين عددياً. وهذا هو السبب فى أن كل ملاك– فى المذهب التوماوى Thomism ـ يؤلف هو نفسه نوعاً متميزاً[1] حيث لايمكن للصورة النوعية أن تقوم

(١) يعتقد القديس توما الأكوينى أن الملائكة هم الوجود الوسط وصفه وجوداً خالصاً، وعقلاً كاملاً، وبين وجود المادة. فمن المناسب – فى رأيه – وجود بعض «مخلوقات روحية» لكى يتحقق فى العالم ترتيب متصل من الروح الصرف إلى المادة الصرفة. ويترتب على ذلك نتيجتان الأولى : أنه لايوجد ملا كان من نوع واحد، ذلك لأنه إذا كان مبدأ التفرد هو ا المادة – كما يقول ارسطو– يعنى أن المادة هى التى تحد الصوة وتشخصها، وإذا كانت الملائكة موجودات لا مادية، ترتب عى ذلك أن تكون كل منها نوع قائم بذاته أو شخصاً قائماً بنفسه، فكل ملاك صورة نوعية خاصة. والنتيجة الثانية : أن الملائكة خالدون بالطبع، لأن الفساد والموت إنما يكون للمادة والروح.

لها قائمة على نحو ماهى عليه فى حالة الإنسان، حيث تدوم وتستمر عن طريق الكون والفساد لسلسلة من الأفراد المتميزين عددياً والذين تفردهم المادة(١). وربما كان من المستحيل أن نتخيل فلسفتين على مثل هذا القدر من الاتفاق الكامل كما هى الحال فى الاتفاق التام بين فلسفة أرسطو وفلسفة القديس توما، حتى ليبدو أنه كان من الأوفق أن نقول إنهما فلسفة واحدة. ولكن عندما نتذكر من ناحية أخرى الطابع الأصيل للأنثروبولوجيا التوماوية يبدو أنه من الصعب أن نعتقد جوهرية النفس المركزة بشدة فى هذا المذهب لم يكن لها صدى أو أثر على مشكلة الفردية. فما هو الفرد إذن عندالقديس توما.؟ الفرد هوالوجود المنفصل عن جميع الموجودات الأخرى، ولايمكن له أن ينقسم إلى موجودات أخرى، وهو من هذه الزاوية يختلف اختلافاً تاماً عن النوع، لأنه على الرغم من أن النوع متميز صورياً عن كل نوع آخر، فإنه يمكن أن ينقسم إلى كثرة من الأفراد المتميزة دون أن يفقد بذلك طبيعته، فالإنسانية موجودة فى كل إنسان، والواقع أنه بسبب وجود البشر فإن النوع الإنسانى موجود. وكل إنسان هو على العكس متميز عن غيره من الناس، ولانستطيع مع ذلك أن نقسمه إلى عدة رجال دون أن نحطمه، ولهذا السبب فإننا نسمية «فرداً»(٢).

وحين نقارن بين هذا التعريف للفرد وبين تحليلنا الميتافيزيقى للوجود البشرى فسوف نرى فى الحال أن كلاً منهما - رغم التناقض الظاهرى - يدعم الآخر على نحو متبادل، لأنه من الصواب أن نقول فى آن واحد: إن الإنسان ليس جوهراً بسيطاً، وإنه مع ذلك لايقبل القسمة، فلا النفس هى الإنسان، ولا البدن هو الإنسان، وإنما الإنسان هو المركب منهما، وهذا المركب، من واقعة أن المادة التى هى جزء جوهرى فيه لاتقبل الاتصال، هو بحكم تعريفه مثل فريد فى ذاته، ومن ثم فهو أصيل

(1) Saint Thomas Aquinas : Sum. Theol. I17,2.

(٢) يشير المؤلف بذلك إلى كلمة الفرد فى اللغات الأجنبية فهى فى الإنجليزية : individual، وفى الفرنسية individu والمعنى الحرفى لهذه الكلمة هو «مالا يقبل القسمة». فهى تتألف من مقطعين أداة النفى in والفعل اللاتينى dividere. يعنى ينقسم وعلى هذا فإن الفرد لكى يكون موجوداً واحدا فرداً حقاً لابد أن يكون له سمة الوحدة التى لاتقبل القسمة. [المترجم]

ولايمكن رده إلى غيره. والواقع أن ما يضايقنا فى مثل هذا التصور للفرد هو الفكرة التى تقول إن مايعطى لشخصيتنا هذا الطابع الخاص بها أو المميز لها، ذلك الطابع الذى ننظر إليه بلون من ألوان الرضا الذاتى - ليس هو العنصر الروحى فى طبيعتنا، وإنما هو الواقعة العرضية : وهى أن ذلك القدر من المادة الذى صنع من جسمى، ليس هو القدر من المادة الذى صنع منه جسمك. وهذا القول فيما يبدو لا هو إنسانى ولا وهو مسيحى ولا شئ يمكن أن يكون أكثر من ذلك صدقاً، لكن علينا أن نلاحظ أنه لايوجد فى الموضوع شئ من ذلك : فالمفكرون المسيحيون قد دفعوا بتحليل بعض المشكلات بعيداً أبعد مما نفعل نحن اليوم عادة. وما أخذ المذهب التوماوى على عاتقه شرحه وتفسيره فى عملية التفريد هو هذا التفريد Individuation ولاشئ غيره - إن القول بإنه ما كان يمكن أن تكون هناك أفراد من بنى البشر ما لم تكن هناك أجسام بشرية، لاينتج منه على الإطلاق القول بأن الفرد يستمد جدارته واستحقاقه وقيمته من الجسم البشرى، و حتى القول بأن الجسم هو الذى يحدد أصالته. وعلينا أن نتذكر دائماً أنه على حين أنه ليس ثمة جوهر عينى بغير مادة، فإن جوهرية المركب البشرى لاترجع إلى المادة، بل إن هذه الجوهرية نفسها هى التى تربط أو تصل بين المادة والصورة، ومن ثم فإن المشكلة سوف تظهر فى ضوء جديد تماماً.

والواقع أنه يصح دائماً عند هذه النقطة أننا حتى لو أبقينا على جميع المعطيات الأرسطية المستغلة. فإننا لسنا ملزمين بحلها بالطريقة الأرسطية بالضبط. فما هو مبدأنا على وجه التحديد..؟ المبدأ هو أن صورة الإنسان لايمكن أن تدوم بوصفها ذاتاً فردية، لكن صفة الجوهرية تنتمى مع ذلك إلى الذات الفردية بفضل صورتها، لأن الصورة هى التى تعطى للمادة وجودها الفعلى، وبذلك تسمح للفرد بأن يبقى أو يدوم. وينتج من ذلك أن وجود المركب ووجود المادة ليسا شيئاً آخر غير وجود صورتهما ذاتها، لكن العكس صحيح أيضاً، أعنى أن صورتهما ليست شيئاً آخر غير وجود المركب كله. ولاشئ يمكن أن يكون طبيعياً أكثر من ذلك، لأن الصورة هى التى تهب الوجود. وهذا هو السبب الذى جعلنى أقول فى الفصل السابق إن من

الخلف أن نتخيل أن تحطيم الجسم يتضمن تحطيم النفس مادامت النفس هى التى تضفى الوجود على الجسم لا العكس. ومن ثم فإن علينا أن نؤكد بدقة المبدأ القائل بعدم فردية النفس Non-Individuality of the Soul بوصفها نفساً، طالما أن وجود صورتين من هذا النوع الذى يمكن تمييزهما عددياً من حيث هما صورتان لابد أن يكون خلفاً. وهما لايكونان كذلك شيئاً واحداً بفضل إمكان اتحادهما فى أجسام مختلفة؛ لأن الصعوبة الميتافيزيقية سوف تظل قائمة أيضاً. ولكن علينا أن ندرك فى نفس الوقت الحقيقة كلها التى يتضمنها مبدأ أرسطو، الحقيقة التى فشل هو نفسه فى أن يستخلصها لنفسه من هذا المبد لأنه لم يشارك فى الاهتمام المسيحى فى إقامة وحدة الفرد على أساس الروح.

ولاتظهر هذه الحقيقة فى وضوحها الكامل إلا إذا ميزنا - على ضوء التحليلات السابقة - بين فكرة الفردية Individualiy وفكرة التفريد individuation. فمبدأ التفريد هو المادة، ومن ثم فإن المادة هى يقيناً التى تسبب الفردية، غير أن فردية الفرد لاتتوقف على مادته بل على العكس إنه لايكون فرداً - أعنى موجوداً لاينقسم بذاته وهو منقسم أو منفصل عن غيره - إلا لأنه جوهر عينى مأخوذ ككل. وبهذا المعنى فإن المادة المفردة ليست كذلك إلا بفضل تكاملها مع وجود الجوهر ووجود صورته، فإن الفردية ينبغى بالضرورة أن تكون خاصية للصورة بقدر ماتكون خاصية للمادة. والواقع أنها تنتمى إلى الصورة بقدر أكبر مما تنتمى به إلى المادة طالما أن الصورة - مثل المادة - تشارك فى فردية الجوهر، وطالما أن الصورة - فضلاً عن ذلك - هى مصدر الجوهرية، فى هذا الجوهر وليست المادة. ويمكن أن نقول - لكى نعبر عن هذه الفكرة نفسها بطريقة أخرى - إن المادة هى حقا التى تقرر الصورة، لكن ما أن تنفرد، حتى تصبح الصورة هى هذا الفرد. وباختصار : النفس هى صورة الفرد، على الرغم من أنها ليست كذلك بسبب أنها صورة بالضبط، إن بقاء صورة الفرد هذه المغلفة بالمادة فى وجودها هو الذى يسمح بدوام الفرد وبقائه[1] أما إذا تساءلنا على أى شئ تعتمد فردية النفس هذه، فإننا لن نستطيع أن

(١) يمكن إدراك ذلك بوضوح تام إذا ما قارنا مشكلة التفرد بمشكلة اختلاف الموجودات وتنوعها. فهناك مبدأ مشترك بين أرسطو والقديس توما هو أن المادة توجد باستمرار فى خدمة الصورة أو من أجل الصورة ولاتوجد الصورة من أجل المادة، ومن ثم فإنه من المستحيل أن نتخيل أن =

نجيب تماماً على هذا السؤال إلا حين نرتفع من مستوى الفردية إلى مستوى الشخصية Personality.

كل شخصية بشرية هى أولاً فرد، لكنها كذلك أكثر من فرد، إننا لانتحدث عن شخصٍ ما، ولا عن شخصية ما إلا فى حالة جوهر فردى ينظر إليه على أنه يملك جدارة أو استحقاقاً خاصاً إذ الحيوانات أفراد، لكنها يقيناً ليست أشخاص. وينبغى أن نذهب أبعد من ذلك فنقول : إنه وفقاً لسمو جدارته، ولعلو مكانته يكون الموجود – أياً كان – شخصاً، وقد نجد دليلاً على ذلك من واقعة أننا حين نريد احترام شخص ما فإننا نحييه بتلك الجدارة السامية التى يتميز بها غاضين الطرف عن جميع الصفات الأخرى الموجودة فيه كما لو لم يكنٍ لها وجود. ومن هنا فإننا حين نتساءل (ـ مثلاًـ عن جدارة الإنسان) فإننا نجدها فى العقل، وعلى ذلك فإننا لابد أن نعرف الشخص البشرى بأنه «جوهر فردى ذو طبيعة عاقلة «وهذا هو تعريف بؤتيوس Boetius..(1). ولقد كان ذلك التعريف شائعاً فى العصر الوسيط ربما لم يرفضه

== اختلاف الصور راجع إلى ضرورة تكيفها مع اختلاف المادة، بل العكس هو الصحيح : ينبغى أن يكون هناك مواد مختلفة لكى تسمح لصور مختلفة أن تشكل منها ذوات عينية : وإذا ما طبقنا هذا المبدأ بطريقة نسقية كما فعل القديس توما فإنه يصبح جانباً جوهرياً من البناء الميتافيزيقى للكون: فالقديس توما على خلاف أرسطو يربطه بفكرة الخلق. وينتج من ذلك أن الإله المسيحى خلق الصور من أجل ذاتها، وخلق المواد المختلفة بالقدر الذى تحتاجه الصور فحسب. وهذا المبدأ فى نظرية القديس توما يسمح لنا أن نفهم كيف يمكن أن تكون المادة مبدأ للتفريد دون أن تخضع الفردية مع ذلك للمادة ذلك لأن الفرد يفترض وجود مادة، لكن مادامت المادة لاتوجد إلا من زاوية اختلاف الصور، فان الصورة بذلك تكون هى السبب فى النهاية الذى يضفى الفردية على الجوهر العينى. ويلاحظ م. م فورست M. A Forest بحق فى هذه النقطة : أن الخلط وسوء الفهم فى المشكلة يظهر نتيجة الفشل فى إقامة مشكلة التفرد على أساسها الميتافيزيقى الخاص بها أن النظرية التوماوية تعنى أن المادة هى بالضبط مبدأ ولاشئ وغير ذلك. فمن أين تأتى إذن الاختلافات الفردية والأصيلة لكل موجود عينى.؟ إنها تكون عن طريق مادتها؛ لكنها تنبثق من صورتها التى هى وحدها التى تعطيها وجودها الفعلى. (المؤلف)

(1) فيلسوف رومانى (٤٧٠-٥٣٥)- صاحب «عزاء الفلسفة» الذى كتبه فى السجن بعد اتهامه بالتآمر، ترجم كتب أرسطو فى السماع الطبيعى والنفس ومابعد الطبيعة. وله كتب لاهوتية هى رسائل قصيرة كتبها فى أواخر حياته، وتناولها المدرسون بالشرح والتعليق أشهرها كتاب «فى الثالث»- راجع الدراسة القيمة التى كتبها عنه صديقنا الدكتور عبد الغفار مكاوى بعنوان : «عزاء الفلسفة لبؤتيوس» فى العدد الرابع من المجلد السادس من مجلة «تراث الإنسانية»- اكتوبر عام ١٩٦٨- ص ٥٦٢ ومابعدها. [المترجم]

سوى قلة نادرة من الفلاسفة لأنه فى الواقع يناسب الموضوع الذى يعرفه ولاينطبق على أى موجود أخر. لكن من المهم أن نحدد بدقة معنى ذلك، وأن نتعقب نتائجه.

إن التفرقة بين الكلى والجزئى يمكن تطبيقها على موجودات من جميع الأنواع، بل إنها بمعنى ماتنطبق على الأعراض بقدر ماتنطبق على الجوهر، لكن طالما أن الأعراض لاتكون جزئية إلا بفضل انتمائها إلى جواهر جزئية، فإننا ينبغى علينا أن نقول إن هذه الجواهر الأخيرة هى التى ينبغى أن ننظر إليها على أنها الموجودات الجزئية الحقيقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ومن ثم فإن الجواهر إذا ما أخذت فى دوامها العينى فإنها تكون أفراداً، لكن هناك أفراداً يمكن إن تتميز عن أفراد أخرى بخاصية مميزة هى كونها مصادر ذاتية لنشاط تلقائى. إن الأجسام الطبيعية غير العضوية تخضع بطريقة سلبية لقوانين الطبيعة، فهى قنوات لقوى الطبيعة التى تمر من خلالها وتحركها دون أن تشارك فيها أو تقاومها. أما النبات والحيوان فهما فى مستوى أعلى، ولاسيما الحيوان لأنه يرد على المثير الخارجى، لكن طبيعة هذا الرد لاتزال يحكمها الفعل الذى يحدث، أو قل إن طبيعة رد الفعل الذى يقوم به الحيوان تحددها طبيعة الأفعال التى يعانى منها لدرجة أن المرء يستطيع أن يقول إن الحيوان يتأثر اكثر مما يؤثر أو هو ينفعل أكثر مما يفعل. أما وضع الإنسان فهو مختلف عن ذلك أتم الاختلاف، فهو لأنه مزود بالعقل، وقادر على أن يفهم الكثرة المتعددة والمتنوعة من الموضوعات، لديه إمكانية الاختيار وهى إمكانية غير موجودة عند الحيوانات الأخرى. وكما سنرى فيما بعد فإن عقلانيته هى الجذور التى يقوم عليها مبدأ حريته، ومن ثم فإن الإنسان يتميز عن أفراد أى نوع أخر بواقعة أنه سيد أفعاله، أما الأنواع الأخرى فهى تؤثر فيها قوى الطبيعة على حين أن الإنسان هو وحده الذى يعمل ويفعل بالمعنى الدقيق والكامل لهذه الكلمة؛ ونحن حين نحدد الفردية الخاصة لوجود ما حر فإننا نسميها شخصاً[١]؛ وهكذا نجد أن ماهية الشخصية هى نفسها ماهية الحرية، ومن ناحية أخرى فإن الحرية تضرب بجذور عميقة فى العقلانية، ومادامت هذه العقلانية نفسها

---

(1) Saint Thomas, Sumi. Theol. I, 29, i Resp.

هى الأساس الذى يقوم عليه دوام النفس واستمرارها وبقائها، ومن ثم دوام الإنسان واستمراره وبقائه، فإنه ينتج من ذلك أن مبدأ الفردية ومبدأ الشخصية فينا يصبحان فى نهاية الأمر شيئاً واحداً. إن وجود النفس العاقلة فى اتصالها بالبدن، يحدد وجود الفرد الذى نطلق عليه اسم الشخص، وعلى ذلك فإن نفس الفرد لها شخصية بحكم تعريفها.

هذه الفكرة تجعلنا نسير بعيداً ونجاوز الفكر اليونانى سواء أكان فكر أفلاطون أم فكر أرسطو، لأنه إذا كانت النفس جوهراً، وإذا كانت مبدأ للجوهرية Substantiality، فإن السبب هو أنها عقل، أعنى موجوداً لامادى بحكم تعريفه، وبالتالى لايقبل الفساد. وفى استطاعة القديس توما الأكوينى بعد ذلك أن يضع فى اعتباره المبدأ الأرسطى المشهور القائل بأن الفرد وجد من أجل النوع، سوف نجد من الآن فصاعداً – عن طريق قلب أو عكس ضرورى للفكر الأرسطى – أن النتائج التى كانت تعمل لصالح النوع فى مذهب أرسطو يمكن أن تعمل لصالح الفرد فى المذهب المسيحى : فما تتجه إليه الطبيعه الآن ليس هو النوع بل هو مالا يقبل الفساد، وإذا كانت هذه الطبيعة تنظر – فى بعض الأحيان – إلى خير النوع أكثر مما تنظر إلى خير الفرد، فإن ذلك لايحدث إلا فى تلك الحالات التى تكون فيها الأفراد قابلة للفساد، والأنواع وحدها هى الدائمة، أما فى حالة الجواهر التى لاتقبل الفساد ..in Corruptible، فليست الأنواع هى وحدها الدائمة، بل الأفراد أيضاً : وهذا هو السبب فى أن الأفراد أنفسهم يندرجون ضمن الغاية الرئيسية للطبيعة. والآن : فإن النفس هى ذلك الجانب الذى لايفسد من الإنسان، وبالتالى لابد من التسليم بأن تضاعف أفراد البشر هو الغاية الأولى للطبيعة أو بالأحرى لصانع الطبيعة وخالقها، الذى هو الخالق الوحيد للأنفس البشرية وهو الله(١).

وهكذا فإن الوجود الفردى المسيحى من الآن فصاعداً وبعد أن تأسس على أسس متينة من جوهرية العقل والخلود الذى تجلبه معها هذه الجوهرية، فإنه سوف تكون له كل جدارة الوجود الدائم الذى لايفنى ولايفسد، الوجود المتميز عن أى وجود آخر.

---

(1) Saint Thomas, Suni. Theol. I, 98, 1 Reep.

الذى هو مصدر أصيل للنشاط العقلى، والذى سوف يقرر مصيره المقبل ويتحمل مسئولية قراره هذا. ولاينبغى أن يغيب عنا أننا ها هنا نقف على مصدر حياة الروح كلها بنشاط المزدوج : النظرى والعملى، فمادام الفرد عاقلاً وهو كذلك شخص، فإنه قادر على التمييز بين الحق والباطل، اعنى أن له علماً ومعرفة يميز بهما بين الخير والشر، وبمعنى آخر : له أخلاق(١). ومن ثم فإن كل الحياة الداخلية للإنسان المسيحى تعتمد إذن على البناء التدريجى الذى يصحح ويعدل ولايمل من تحسين وتعديل الشخصية التى لن تبلغ كمالها وتمامها النهائى إلا فى الحياة المقبلة. إذ من الصواب تماماً أن تقول : إن الشخص يجد نفسه فى قلب الوجود قائماً بفضل واقعة وحيدة هى أن العقل – الذى هو مبدأ التحديدات الحرة – متحد مع مادة ما لكى يشكلا معاً جوهراً عاقلاً. إن كانط Kant نفسه بكل الشخصانية Personalism التى تنتشر فى مذهبه ليس سوى وريث للتراث المسيحى حين يدك فى الشخص هوية جوهر مفكر يبقى واحداً وهو نفسه خلف جميع الأفعال الكثيرة المتعددة التى يقوم بها، وهذا الشخص مكتوب عليه مقدماً الخلود عن طريق وحدته هذه. لكن ينبغى علينا الآن أن نضيف أنه على الرغم من أن المبادئ التى أرسيت قواعدها، فإن صورتها عن هذا الشخص المسيحى لم تكتمل بعد، بل هى لاتزال بعيدة عن الاكتمال. ويبدو للوهلة الأولى كما لو أن فلسفة العصر الوسيط قد بذلت جهداً ضيلاً فى الربط بين تطور الحياة الداخلية كلها وبين فكرة الشخصية، وعلى ذلك فإننا يمكن أن نلخص الخصوبة التى لاينضب معينها والتى لاتزال تكمن خلف مبادئ الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط. إن القديس توما الأكوينى يعلى من شأن الشخصية بحيث يجعلها فوق أية حقيقة واقعية Reality يمكن أن نلاحظها فى الطبيعة بأسرها، فلا شئ فى نظره يمكن أن يجاوز أو يعلو على تلك الموجودات التى عرفها بأنها أفراد عاقلة، وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ونحن نراه – مع جميع اللاهوتيين اللاتينيين – حين يدرس الأشخاص الإلهية الثلاثة، يمد فكرة الشخصية إلى الله نفسه ..؟ والواقع أن كل مانعرفه تقريباً عن فلسفة الشخصية قد وجد عند

(1) Saint Bonaventure, In I Sent. d Ist, 25, I ad2.

مفكرى العصور الوسطى فى الموضوعات التى خصصوها لدراسة لاهوت التثليث Trinity. فلقد ورد تعريف الشخص – وهو التعريف الذى سوف تستلهمه العصور الوسطى جميعاً، والذى سوف يكون له أثر كبير فى تطور الأخلاق الحديثة[1] – ورد هذا التعريف فى دراسة بؤيتس Boetius عن «طبيعتى المسيح». ولقد درس كل من القديس بونافنتير St. Bonaventure، والقديس توما الأكوينى، تعريف بؤتيس Boetius بعمق ليعرفا ماذا كان يحق لهما تطبيقه على الله. وأخيراً – ولكى نعود من جديد إلى نقطة البداية التى بدأنا منها – كيف يمكن أن تكون الشخصية شيئاً آخر غير العلامة على وجود مافى قمة كماله ذاته، خصوصاً فى فلسفة مثل الفلسفة المسيحية التى يعتمد فيها كل شئ على الفعل الخالق لإله شخص ويتعلق به ..؟ لقد خرجت الأشياء جميعاً من «الكلمة» والكلمة كان عند الله، وكان الله الكلمة (راجع افتتاحية إنجيل يوحنا) – والمقصود بالطبع هو ذلك الوجود الذى يعرض نفسه على أنه شخص بفضل وقعة وحيدة هى أنه يعرض نفسه على أنه وجود؛ معنى ذلك أن «الشخصية المسيحية» تقوم إذن على ميتافيزيقا سفر الخروج تماماً كما قامت غيرها من الأفكار فنحن أشخاص لأننا صنيعة شخص ما، ونحن نشارك فى شخصيته الإلهية كما نشارك فى كماله من حيث إننا خيرون. ونحن نشارك فى قدرته الخلاقة من حيث إننا علل، وبمقدار مايكون لدينا من حصافة وفطنة فإننا نشارك فى العناية الإلهية Providence وباختصا إننا نشارك فى الوجود الإلهى Be-ing من حيث إننا موجودات Beings. ومعنى أن يكون المراد شخصاً هو أن يشارك فى إحدى الامتيازات العليا للوجود الإلهى؛ ويبدو حين يقال ذلك إن هذا يكفى، وأن كل شئ آخر قد قيل؛ فلم نذكر حكمة واحدة فى الفلسفة الخلقية للعصر الوسيط كله عما يعتقد فلاسفة ذلك العصر أنفسهم أنه سام فى الإنسان وبالتالى فى الطبيعة بأسرها. فكيف نفسر واقعة أنه فى نفس لحظة اكتشاف هذه الأهمية العظمى، يبدو أن الفكر المسيحى قد توقف فجأة وأقلع عن كل جهد لاستغلال نجاحه ..؟

(١) فيما يتعلق بالأثر الدائم للفلسفة المسيحية على تاريخ الفلسفة الحديثة – راجع الملاحظات القيمة التى كتبها هـ. ريتر H. Ritter فى كتابه «تاريخ الفلسفة المسيحية» المجلد الأول ص ٢٠ – ٢٢.   «المؤلف»

الواقع أن ذلك كله لم يكن إلا مظهراً فحسب، صحيح أن فكرة الشخص يبدو أنها لاتلعب أى دور فى أخلاق العصر الوسيط، ولكن لايمكن للمرء أن يعتقد أنها غير موجودة اللهم إلا إذا نسى التعريف الذى قدمه المفكرون الميسحيون للشخص وهو : «أنه الفرد ذو الطبيعة العاقلة» وإذا كانت الأخلاق المسيحية تتطلب من الإنسان – كما سنرى فيما بعد أن يعيش حياة تتفق تماما مع العقل. فلا يمكن أن تقال بعد ذلك كلمة واحدة عن أخلاق لاتمس مباشرة تاريخ الشخصية. إن الشخص – بوصفه عقلا عملياً – هو الذى يغزل نشاطه نسيج الحياة البشرية، والشخصية – العارية – من حيث ماهيتها لاتكف عن أن تثرى بالمعارف الجديدة وهكذا تبنى نفسها بالتدريج بعادات أخلاقيه جديدة، أعنى: بفضائل وبعادات عملية، أعنى: بفنون .. إلخ هكذا حتى تظهر الشخصية فى النهاية فى تلك الروائع البشرية التى نطلق عليها اسم الحكيم Sage، والبطل Hero، والفنان Artist، والقديس Saint. وهذه الروائع تدوم ولاتفنى مثلها مثل الشخص الذى تعبر عنه، وهى تبقى منحوتة بعمق فى جوهر نفس خالدة مكتوب عليها أن تعود يوماً ما مرة أخرى إلى جسدها فى الخلود. يقول الشاعر اليونانى: «إنه من بين جميع الأشياء التى تثير الإعجاب فى الطبيعة، لا أعرف شيئاً يثير من الإعجاب بقدر مايثير الإنسان». ومنذ بداية العصور المسيحية فلن يكون الإنسان هو مناط الإعجاب وإنما الشخصية البشرية. وعلينا لكى نتتبع تطور هذا الموجود الفريد أن نتجه إلى دراسة شروط أو ظروف النشاط التى يعمل فيها سواء أكان نشاطاً نظرياً أم عملياً، وكذلك شروط اكتسابه للمعرفة وتحقيقه للحياة الأخلاقية.

وفى ختام هذه السلسلة الأولى من المحاضرات[١]، اشعر أكثر بكثير جداً عن ذى قبل بعدم كفايتها إذا ماقورنت بضخامة الموضوع الذى أحاضر فيه، كما أشعر أنها تبسيط أكثر مما ينبغى، لكن ربما كان هذا التبسيط نفسه – الذى أود أنا نفسى أن أكون أول من يدينه – هو الذى يشكل لى لوناً من العذر، ذلك لأن هدفى هو أن

(١) كان هذا الفعل عن «الشخصية المسيحية» هو ختام السلسلة الأولى من المحاضرات التى ألقاها جلسون فى جامعة «أبيردن» ضمن سلسلة محاضرات جيفورد عام ١٩٣١.

استعرض بقدر ماتسمح به قدراتى عدداً ضيلاً من الأفكار الفلسفية التى لها - فيما نعلم الآن - أصلاً دينياً، ولو صح ما قلته : فإننا نستطيع أن نرجئ الآن دراسة ما استعارته الفلسفة المسيحية من الفلسفة اليونانية، لنقول : إننا ينبغى أن تكون على يقين تام من أن جميع الأقطار والعناصر التى دخلت الفكر المسيحى سواء أكانت هيلينية أم غير هيلينية لم تدخل هذا الفكر إلا عن طريق الهضم والتمثل فضلاً عن أن نتيجتها قد تعدلت.

وإذا مافهم القارئ المشكلة على هذا النحو فسوف يتضح له فى الحال أننا ليس لدينا أدنى فكرة، وأننا لم نتخيل قط، أنه يمكن أن نجعل الفلسفة المسيحية لوناً من ألوان الخلق من العدم ex Nihilc لاربطها بالماضى جذور عميقة، بل على العكس: إننا لو أردنا أن نحصى وأن نصنف مصادرها اليونانية، أعنى كل ما استمدته الفلسفة المسيحية من الفلسفة اليونانية قبل أن تتمثله، فإننا سوف نقوم بعمل لانهاية له. ولهذا فإنه من الأسهل أن نتساءل : أكان يمكن أن تكون هناك فلسفة مسيحية على الإطلاق لو لم توجد الفلسفة اليونانية ..؟ إننا نستطيع أن نتخيل وجود الديانة المسيحية بدون الفلسفة اليونانية، إذ لاشئ يعترض طريقنا فى تخيل الديانة المسيحية وهى ترتد إلى مضمونات العهدين : «العهد القديم والعهد الجديد». ضئيلة فى جانبها النظرى على نحو ماكانت الديانة اليهودية، ولكنها مع ذلك متحدة فى مضمونها الدينى مع المسيحية التى نعرفها اليوم. فالفلسفة، بل وحتى الفلسفة المسيحية نفسها ليست، ولم تكن، ولن تكون، عنصراً أساسياً فى نظرية الخلاص.

وعلى ذلك فإننا أبعد مانكون عن أن ننكر الدين الكبير الذى تدين به الفلسفة المسيحية للفكر اليونانى، فمن الصواب أن تقول إن الفلسفة اليونانية - أعنى الفلسفة خالصة وبسيطة - لاتزال تعيش فيها : والسؤال الوحيد المشروع هو هل أخذت الفلسفة المسيحية بزاوية جديدة؟ وهل تلقت دفعة جديدة؟ ويعبر تطورها عن مسار جديد يتسم بسمة أساسية هى أنها تطورت فى ظروف مسيحية، الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب وعليها فى اعتقادى يتوقف تصور الفلسفة المسيحية، إذ من الملاحظ بالطبع أنه إذا كان الفضل يرجع إلى «الكتاب المقدس» فى أن تكون هناك

فلسفة مسيحية، فإن الفضل يرجع إلى التراث اليونانى فى أن تصبح المسيحية فلسفة، ومعنى ذلك أنه بدون وحى «الكتاب المقدس» ماكان يمكن أن تكون هناك ميتافيزيقا للوجود الخالص. ولكن أيضاً بدون الفكر اليونانى ماكان يمكن أن تظهر ميتافيزيقا من وحى الكتاب المقدس.

ذلك كله ينتهى بنا إلى روح الفلسفة فى العصر الوسيط، من حيث إنها كانت بنائية وخلاقة لم يكن شيئاً آخر غير روح الفلسفة المسيحية، وأن العصر الوسيط كان مرحلة تقدم فلسفى، وأن هذا التقدم يعتمد على اتصال التراث. وإذا ما كنت قد حاولت أن أركز طوال هذا الكتاب على العناصر المسيحية وعلى أصالة هذه العناصر فإن ذلك لايعنى سوى الإشارة إلى العوامل المتميزة التى تميز الفكر المسيحى من الفكر اليونانى، فإذا كان من غير الحكمة أن نتجاهل العناصر القديمة فى الفكر اليونانى فإنه من غير الحكمة أيضاً أن نتجاهل العناصر القديمة فى الفكر المسيحى والتى لاتزال محفوظة ولاتزال تميزه وتضفى عليه الأصالة. وباختصار إذا ماكانت الفلسفة المسيحية ليست هى فلسفة العصر الوسيط كلها، فلن تكون كذلك العناصر التى ترجع إلى أثر الكتاب المقدس هى الفلسفة المسيحية كلها، فهى لاتستوعب ماهيتها، وإنما هى تبرز اختلافها النوعى وتكشف عن روحها، ومن هذه الزاوية فإن المناقشة التاريخية لتصور الفلسفة المسيحية لاتنفصل عن شرح العصر الوسيط، كما أنها لازمة لأى تقدير تاريخى منصف للعصور الوسطى ككل. والسؤال الآن هو: هل كانت العصور الوسطى قادرة على إكمال ميتافيزيقاها، وعلم الأنثروبولوجيا عندها، بفكر عقل مسيحى وأخلاق مسيحية ..؟ ذلك سؤال لايزال علينا أن نناقشة قبل أن نقول إن مهمتنا قد انتهت، وسوف تكون دراسته موضوعا لبقية الفصول القادمة.

SS

الفصل الحادى عشر
معرفة الذات والسقراطية المسيحية

تلخيص :

(١) رأى بسكال فى معرفة الذات. (٢) شعار سقراط اعرف نفسك ومشكلاتها. (٣) الإنسان صورة لله عند الفيلسوف المسيحى. (٤) الخاصية الأولى للصورة الإلهية هى أنها كلية. (٥) المقصد بالكلية الماهية . (٦) للإنسان – مثل الله – الغلبة واليسطرة على أشياء كثيرة. (٧) لكن لماذا يكون للإنسان الغلبة على الموجودات الأخرى ؟ السبب أنه حر. (٨) الجذور النهائية لحريته فى عقله. (٩) الفكر والحرية إذن هما صورة الله فينا. (١٠) ومعنى ذلك أن هذه الصورة هى النفس بمقدار ماتتجه إلى الله. (١١) هناك عنصر مشترك بين سقراطية سقراط والسقراطية المسيحية هو عداؤهما المشترك للطبيعة. (١٢) الإنسان محاط بأشياء كثيرة لها علوم كثيرة لكن أهمها هو علم الإنسان. (١٣) ليس حكيماً من لم يكن حكيماً لنفسه. (١٤) لكى يعرف الإنسان نفسه كان عليه أن يكتشف مكانه وسط نظام الأشياء. (١٥) فكرة بسكال عن عظمة الإنسان وبؤسه. (١٦) الإنسان بفضل ذكائه يرتفع عن الحيوان وهو بجهله يبقى أقل من الملائكة. (١٧) عظمة الإنسان تكمن فى أنه موجود عاقل حر، وبؤسه أنه لايستند هذه العظمة من ذات نفسه. (١٨) عظمة الإنسان تؤدى به إلى الغرور، وبؤسه يؤدى به إلى الحط من قدره. (١٩) محاسبة الضمير تعنى تحديد مكانة الإنسان على الطريق المؤدى لى طبيعته الحقة. (٢٠) رأى القديس توما فى أن النفس هى ملتقى الحيوان والروح الخالص. (٢١) إذا كان الإنسان على صورة الله فكيف يعرف نفسه دون أن يعرف الله؟ (٢٢) إذا كان العقل صورة الله فهل يستطيع أن يدرك ذاته؟ (٢٣) دراسة

أوغسطين للذاكرة، ودهشته من الإنسان. (٢٤) لاتستطيع النفس أن تدرك نفسها بطريقة مباشرة. (٢٥) الأوغسطينيون يعتقدون أن النفس يمكن أن تعرف ذاتها عن طريق صورة محسوسة وعارضوا القديس توما. (٢٦) النفس هى أعلى نقطة فى الإنسان، وهى القمة لأنها صورة الله. (٢٧) رأى فلاسفة العصر الوسيط فى النفس كان له أثره فى الفلسفة الحديثة عند ديكارت ومالبرانش وغيرهما. (٢٨) ما أصل فكرة اللامتناهى عند ديكارت؟ هذه مشكلة لم تشغل بال أفلاطون أو أرسطو. (٢٩) النفس أو صورة الله أو النور الإلهى هى مصدر فكرتنا عن اللامتناهى عند ديكارت، وهكذا يقوم «الكوجيتو» الديكارتى على أسس مسيحية. (٣٠) معرفة الذات عند بسكال لها استخدامان : نظرى وعملى. (٣١) الوسط الحقيقى عند بسكال. (٣٢) الحكمة هى معرفة الله ومعرفة أنفسنا، ومن معرفتنا لأنفسنا نصعد إلى الله.

معرفة الذات والسقراطية المسيحية

كتب بسكال Pascal فى كتابه «أفكار Pensées» يقول :«ياله من مشروع أحمق ذلك الذى يحاول فيه مونتنى Montaigne[1] أن يصف فيه نفسه بنفسه!». والواقع أن شكوك مونتنى، ووساوس مونتنى، وبؤس مونتنى لم تكن لها إلا أهمية ضئيلة عند بسكال من حيث إنها خاصة بمونتنى، وإنما هى تهمه أهمية كبرى بوصفها شكوك ووساوس الجنس البشرى بصفة عامة، وهو مايظهرنا عليه بشكل واضح فى كتاب : «أحاديث مع مسيو دى ساسى Entertien avee M de Sasy» لأنه :«ينبغى على المرء أن يعرف نفسه، حتى ولو لم يسهم ذلك فى اكتشاف الحقيقة فإنه يفيد على الأقل كوسيلة يستطيع بواسطتها أن يسيطر على حياته، وهذا حق تماماً. وحين يؤسس «بسكال» بهذه الطريقة الأخلاق على معرفة الذات، فإنه يظل أمينا لأقدم ألوان التراث الفلسفى، لكن الطريقة التى فسر بها معرفة الذات هذه كانت جديدة، ولايمكن للتاريخ أن يتابع الانتقال من سقراط إلى بسكال دون أن يخصص فصلا هاما لدراسة الفكرة المسيحية عن معرفة الذات أو «أعرف نفسك بنفسك».

وربما لن نجد حالة أخرى يكون فيها مؤرخ الفلسفة المسيحية عرضة لأن يتهم بالخلط بين نظام الفلسفة ونظام الدين كمثل هذه الحالة. ولقد أخذ سقراط نفسه من كاهنة دلفى Delphic oracle[2] شعاره المشهور: «أعرف نفسك بنفسك». ولاشك

---

(١) ميشيل دى مونتنى M. de Montaigne (١٥٣٣ – ١٥٩٢) فيلسوف فرنسى شاك اهتم بدراسة الإنسان من خلال الآداب القديمة ولاسيما الآداب اللاتينية، وكتب كتابه «محاولات Es-sais» وهو مجموعة مقالات فى موضوعات شتى نشرت فيما بين ١٥٨٠ إلى ١٥٨٨، وهو يتحدث فيها عن نفسه وعاداته وأذواقه محاولا أن يصف نفسه فحسب، يقول : «إننى أدرس نفسى أكثر من أى شئ آخر وهذا عندى الطبيعة وما بعد الطبيعة».

(٢) كان الأثينيون – ومنهم سقراط – يترددون على معبد دلفى يسألون الكاهنة– وقد كانت الوسيطة بينهم وبين الآلهة – فى أمر مشكلاتهم ويرجون منها التنبؤ بما سوف يحدث لهم فى مستقبل حياتهم. ويروى أفلاطون فى إحدى محاوراته أن كاهنة دلفى تنبأت بأن سقراط سيكون أحكم الناس جميعاً، وقد فسر فيما بعد هذه النبوءة بأنها تعنى أنه الرجل الذى يعترف بجهله. ويروى أن كاهنة دلفى هى التى ذكرت له تلك الحكمة التى اتخذها شعاراً له طوال حياته وهى «أعرف نفسك» وتقول بعض الروايات أنها كانت مكتوبة فى مدخل المعبد والمقصود بها أن يتجه الإنسان إلى معرفة نفسه أولا قبل أن يحاول معرفة الأشياء.

أن الكاهنة نفسها لم تدع العلم بالفلسفة وعندما فسر سقراط قولها على أنه برنامج ومنهج للسلوك فإنه كان بذلك يقترح على خلفائه أن يعلموا وأن يجتهدوا لكي يعرفوا أنفسهم ولكي يصبحوا اناساً أفضل، وهو لم يكن يجهل تماماً مشكلات هذا العمل أو صعوبات هذه المهمة، بل على العكس لقد تنبأ بها واصطدم بها هو نفسه، وبسببها واجه الموت. لكن إذا كانت هناك مشكلات فلسفية فى استعمال هذا المنهج لابد من تخطيها، بل وحتى مخاطر اجتماعية لابد من اجتيازها فإن هذا المنهج لايحتوى فى ذاته على مشكلة جزئية خاصة - فليس ثمة شئ غامض حول قرار دراسة الإنسان. وربما كان فى استطاعتنا أن نقول بدقة أكثر إن هذا الشعار انفضت مغاليقه ولم يعد غامضاً منذ اللحظة التى انتقل فيها من شفتى كاهنة دلفى إلى شفتى سقراط، ولكنه سوف يعود يقينا إلى الغموض مرة أخرى بمجرد مايتناوله المفكرون المسيحيون بدورهم بالشرح والتفسير.

[أياً ماكانت الزاوية التى ينظر منها الفيلسوف المسيحى إلى طبيعة الإنسان فإنه ينتهى دائماً بأن يرد الإنسان إلى الله. وأن يجعله تابعاً لله مطيعاً له. والواقع أن الكتاب المقدس نفسه قد علم الفلاسفة شيئاً ما عن طبيعة الإنسان، ففى اليوم السادس من أيام الخلق قال الله :«نعمل الإنسان على صورتنا، كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر، وعلى طير السماء، وعلى البهائم، وعلى كل الأرض. وعلى جميع الدابات التى تدب على الأرض فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم. وباركهم الله، وقال لهم اثمروا واكثروا واملأوا الأرض واخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء، وعلى كل حيوان يدب على الأرض (سفر التكوين - الإصحاح الأول - ٢٦-٢٨) هذا الشبه الإلهى مؤكد ثلاث مرات فى سطور قليلة، وهو مطبوع فى طبيعة الإنسان نفسها بواسطة الفعل الخالق، ويحكم وجوده حتى الأعماق]. وسوف يكون خروجاً عن الموضوع تماما أن نحاول أن نتتبع جميع نتائجه وتفريعاته التي لانهاية لها.

لكننا نستطيع على الأقل أن نشير إلى الكيفية التى حول بها هذا التشابه مشكلة معرفة الذات.

إن الخاصية الأولى للصورة الإلهية التى عمل الإنسان على نمطها هى كليتها، وهذه الكلية تفسر بدورها بواقعة أنه ليس المقصود هنا طابعا عرضيا يضاف إضافة زائدة إلى الطبيعة البشرية، وإنما المقصود هو الطبيعة البشرية نفسها مأخوذة فى ماهيتها ذاتها. وهذا هو السبب فى أن القديس «جريجورى أف نيسا St. Gregory of Nyssa» يصرح بأن البشر جميعاً بغير استثناء مصنوعون على صورة الله، ونفس هذه الفكرة موجودة فى الخلاصة اللاهوتية Summa theologica للقديس توما الأكوينى، وفى مؤلفات القديس «بونافنتير» ومؤلفات دانز سكوت. وباختصار فإن هذه الفكرة نفسها توحى بها نصوص سفر التكوين وهى بالطبع تشكل جانبا من التراث العام فى الفلسفة المسيحية، لكن ما أن تبدأ المدارس المختلفة فى شرح وتفسير هذه الصورة الإلهية ومحاولة الوصول إلى تعريف لها حتى تبدأ هذه المدارس فى الاختلاف.

[ولو اننا قنعنا بأن نأخذ سفر التكوين كما هو ببساطة فإن الإجابة سوف تكون سهلة بما فيه الكفاية. فالإنسان طبقاً للكتاب المقدس مصنوع على صورة الله بوصفه خليفة لله على الأرض؛ فلأن الله خلق العالم فهو يملكه، وهو أيضاً يحكمه كما يشاء. ولكن أعطى للإنسان جانباً من هذا الحكم، ومن ثم كانت له الغلبة والسيطرة – مثل الله – على كثير من الأشياء. ولقد نوقشت هذه الأفكار الأساسية بما نية الكفاية وماعلينا إلا أن نتذكرها لكى نفهم بأى معنى يكون الإنسان صورة لله له وخليفة له على الأرض. إنه يمثله كما يمثل الضابط قائده. والمشكلة الفلسفية الحقيقية تكمن ها هنا وهى : لماذا يكون الإنسان قادراً على ممارسة هذه السيطرة أو هذه السيادة شبه الإلهية على الأرض؟ من الواضح أن السبب أولاً أنه حر فى حين أن الموجودات الأخرى التى سيطر عليها ليست كذلك. لكن ماهى إذن الجذور النهائية لحريته هذه..؟ إننا نجدها فى عقله وذكائه اللذين يسمحان له بأن يشق طريقه وأن يشكله كما يشاء، وأن يمارس قدرته على الاختيار ويجعلانه فضلاً عن ذلك يمكن أن يكون موضوعاً للنعم والفضائل الإلهية]. وهذا الإحصاء الموجز الذى اقترحه القديس إفريم دى نيسبى St. Ephrem de Nisibis يفى لأن يبين مدى التقدم الذى أحرزه

الفكر الفلسفى منذ منتصف القرن الرابع، فاللاهوتيون - من الآن فصاعداً - سوف يضعون الصورة الإلهية ويركزونها فى كل ماهو سام فى الإنسان، أعنى سواء فى ذكائه أم فى حريته.

والقديس برنار St. Bernard- وهو يسبق التأملات الميتافيزيقية لديكارت - يجعل من حرية الإرادة البشرية صورة لله على الأصالة، طالما أنه من المستحيل أن تنقصها دون أن تهدمها تماماً، فإنه يمكن النظر إليها على أنها نوع من الكمال ثابت لايزول، ولايفسد، أبدى بطريقة تشبه كمال الله نفسه. والقديس أوغسطين St. Augustine يعبر من ناحية أخرى عن الجدارة السامية للذهن أو الروح المتفتحة لتقبل إشراق الأفكار الإلهية]. وبهذا الاتصال المباشر بين النفس وبين الله، فإن المدرسة الأوغسطينية فى العصور الوسطى سوف تفضل أن تفهم فكرة الصورة، ومهما يكن من أمر التراث التالى فقد ظل صحيحاً على أية حال أن نقول إن فكرة الكتاب المقدس التى ألهمتها قد تطورت تطوراً فلسفياً عظيم الأهمية، أو إن للتصور الفلسفى للإنسان من ناحية أخرى قد تحول تحولاً عميقاً.

والواقع أن القول بأن الفكر والحرية يؤلفان صورة الله فينا لايعنى ببساطة أن النفس هى لون من ألوان التمثيل أو الرسم يكفى لنا أن ننظر إليه لكى نعرف طبيعة صانعها. وفى مستوى أدنى من ذلك من الخيال والتحليل فإن ذلك سوف يكون كافيا تماماً، ولكن بالغاً مابلغت شرعية مثل هذا اللون من التأملات فهى أقل فى قيمتها عن الروح التى ألهمتها فى تفصيلاتها. هناك إجابات كثيرة مختلفة لسؤال واحد بعينه، لكن الحضور الخصب لهذا السؤال أو المشكلة هو الذى يهمنا. إن المفكرين فى العصور الوسطى يكشفون - كما تعرف - عن نمو غزير وخصب لرموز التثليث، ويكشفون عن لون من علم النفس الرمزى الذى تنقسم فيه الملكات والقدرات وموضوعاتها ووظائفها تقسيماً ثلاثياً باستمرار. وليس من المحتمل أن نجد من يبالغ فى الأهمية العلمية لمثل هذا اللون من التقسيم، ولقد كان القديس أوغسطين على وعى بها، ولهذا حدد بعناية بحالها اللاهوتى. وفضلاً عن ذلك فإن الوقائع التاريخية معقدة تعقيداً بالغاً حتى اننا لانستطيع أن نحصرها وأن نضمن أى حكم

أو تقدير يطبق عليها كلها بغير تمييز، بل إن تأملات القديس أوغسطين نفسه السيكولوجية العميقة فى كتابه عن التثليث.. Det rinitate ينبغى أن ينظر إليها تارة على أنها توضيح للاهوت فى ضوء علم النفس وتارة أخرى على أنها تعميق لعلم النفس بواسطة تفسير للعقيدة التى ينطبق عليها. مفهوم الكلمة الذهنى ومفهوم «الكلمة» بمعناها الدينى، وسيكولوجيا الإرادة، ولاهوت الروح المقدس، يؤثر كل منها على الآخر ها هنا بالتبادل، وهناك أسئلة هامة متضمنة فى هذا التحليل، وحين تحصل على لون من الاتفاق بين روح الفلسفة المسيحية ومبادئها، فإن ذلك يحتاج إلى دراسة مفصلة، وسوف نكتفى الآن بأن نسجل الاتجاه الذى تسير فيه هذه التأملات كلها : إنها لاتذهب من الله إلى الإنسان، بل على العكس تسير من الإنسان إلى الله، ولكى نعبر عن ذلك تعبيراً أكثر دقة، فإنه ليس فقط أن الإنسان بفضل الصورة الإلهية يشبه الله، ولكن بما يعيه الإنسان من أنه صورة، وبوعيه للحركة التى بواسطتها تنتقل النفس مستفيدة من هذا التشابه نفسه – إلى الله، أوبمقدار ماتملك من طبيعة تمكننا من أن نتجه نحو الله. وعلى الرغم من أن «دانز سكوت» يصر بقوة على حقيقة الصورة وواقعيتها فى ذاتها على نحو ماتنطبع فى الروح، يوافق على أنها تظل ناقصة طوال بقائها منغلقة على نفسها، ولاتكتمل ولاتحقق ذاتها تماماً إلا عندما تشير صراحة إلى نموذجها. ومن خلال ذلك إذن فإن اللاهوت قد أثر تأثيراً كبيراً فى تفسيرنا للطبيعة البشرية حين أظهر مايمكن للمرء أن يسميه – مع شئ من التجاوز – بالسقراطية المسيحية.

[والواقع أننا نستطيع أن نرى عنصراً مشتركاً بين سقراطية سقراط، والسقراطية التى حددها وخطط معالمها أباء الكنيسة والفلاسفة فى العصور الوسطى، وهذا العنصر المشترك هو نزعتهما العدائية للطبيعة Anti-physicism غير أننا لانجد سقراط، ولا فلاسفة العصر الوسيط، قد أدان دراسته الطبيعية بما هى كذلك، لكنهم يتفقون على أن معرفة الإنسان لنفسه أهم بكثير من معرفة الأشياء الخارجية، والتجربة الشخصية لسقراط – كما يرويها أفلاطون فى محاورة «فيدون Phaedo» – كانت حاسمة فى هذا الموضوع، بمعنى أنها تبرز لنا سقراط على أنه

الشخصية الرئيسية التى تقف وراء كل أولئك الذين – ابتداءً من الرواقية حتى «مونتى» وبسكال – ذهبوا إلى أن الموضوع الحقيقى الجدير بالدراسة بالنسبة للإنسان هو الإنسان نفسه، وينبغى أن نضيف ـ فضلاً عن ذلك ـ أنه إذا كان قد نظروا إلى علم الإنسان Science of Man على أنه العلم الأكثر أهمية، فإن السبب هو أن هذا العلم هو وحده الذى يستطيع أن يقدم أساساً لقواعد السلوك التى تحكم وتنظم الحياة البشرية، ونزعتهم العدائية للطبيعة، لم يكن القصد منها تمهيد الطريق لأى نزعة نفسانية.. Psychologism[1]، بل إنها بالأحرى الوجه المقابل لمذهبهم الأخلاقى؛ ومن هذه الزاوية، فقد كان هناك مايبهر المسيحيين– : ماذا يفيد الإنسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفسه؟ – غير أنه ماكان يمكن لها– أعنى لتلك الفلسفة التى تتجه أساساً لفهم الإنسان قبل فهم الطبيعة – أن تبهرهم إلا إذا أدخلوا عليها بدورها تحولاً عميقاً، وعندما ينصحهم سقراط بأن يركزوا على معرفة أنفسهم فإن هذه النصيحة التى اتخذها شعاراً تعنى بالنسبة للمسيحيية على الفور أنه ينبغى عليهم أن يعرفوا الطبيعة التى أعطاها لهم الله، لكى يعرفوا مكانتهم فى نظام الطبيعة، ومرتبتهم فى النظام الكونى العام، حتى يتجهوا بدورهم نحو الله. هذه العناصر كلها قد عملت عملها إذن فى الفكر المسيحى. فلنلاحظها ولنراقبها وهى تعمل، ولنحاول أن نصل – إذا كان ذلك ممكناً – إلى قانون تتركب بواسطته هذه العناصر بعضها مع بعض.

من الطبيعى أن تتوقع أن يكون الفلاسفة الذين أهتموا بهذا الموضوع هم فلاسفة الأخلاق أكثر من الفلاسفة الميتافيزيقيين، والإنسان يجد نفسه محاطاً وسط أشياء كثيرة بعضها يقع على مستواه، وبعضها يقع فى مرتبة أدنى منه، وبعضها الثالث يقع فى مرتبة أعلى منه، كما أنه يجد علوماً كثيرة ومتعددة تشد انتباهه، ولكن علماً واحداً فقط له أهمية مباشرة بالنسبة للإنسان، وذلك هو علم الإنسان نفسه Science of Man. وما أن نربط أنفسنا بفكرة الخلاص Salvation حتى نجد أن

---

(١) المقصود بالنزعة النفسانية Psychologism النزعة التى تفسر الأحداث على أسس نفسية، وهنا تعنى تفسير العالم من خلال الذات.

معرفة الذات قد أصبحت ضرورية ضرورة مطلقة. وفى استطاعتنا أن نقول إن هذا اللون من المعرفة هو فى آن واحد بداية كل معرفة، والموضوع الوحيد للمعرفة وهو الغاية الأخيرة لكل معرفة وهذا لايعنى أن ألوان المعارف الأخرى بغير نفع ولا فائدة. كلا على الإطلاق، لكنها تصبح كذلك فعلاً إذا لم تتأسس على المعرفة الصحيحة للإنسان. يقول القديس برنار St. Bernard : «ليس حكيماً من لم يكن حكيماً لنفسه. فليكن كل فرد هو أول من يشرب من ماء بئره، وليبدأ بمعرفة نفسه، ومن الخير أيضاً أن ينتهى بمعرفة نفسه، حين تشرد تأملاتك إلى مكان آخر، فإن عليك أن تستردها لتعود إلى ذلك، وأن يكون ذلك بغير نفع لخلاصك، فأنت بالنسبة لذاتك الأول، وأنت أيضاً الأخير. وعلى ذلك فقد أصبحت معرفة النفس أو شعار : اعرف نفسك Nosce Teipsum – أمراً مطلقاً ذا أهمية حيوية. على الرغم من أن معارفنا جميعاً يجب أن ترتد فى النهاية إلى معرفة الذات، فإنه سرعان مايتضح أنه لن يستطيع أن يعرف نفسه حق المعرفة إذا اقتصر على معرفة نفسه وحدها.

يقول القديس أوغسطين : النظام هو ذلك الاستعداد الذى يحدد الأشياء المشابهة أو المختلفة المكان الذى يخصها. ولكى يعرف الإنسان نفسه فإن عليه أن يكتشف مكانه الخاص وسط نظام الأشياء، أعنى وسط الأشياء المحيطة، بحيث يكون أعلى من الأشياء الدنيا، وأدنى من الأشياء العليا؛ وذلك هو على وجه الدقة المعنى الحقيقى للحكمة السقراطية : اعرف نفسك، وإذا لم يكن المقصود هو أن تعى النفس ذاتها، فإن الشئ الوحيد الملغز فى الموضوع لن يكون صعباً، بل لن تكون هناك مشكلة على الإطلاق، ولن يكون ثمة حاجة إلى شعار؛ فالنفس دائماً حاضرة لنفسها، وهى دائما واعية بذاتها، أو هى على الأقل تشعر بوجودها خلف أوهام الحس التى تحجب عنها طبيعتها الخاصة ولكن يبقى عليها إذن أن تخلص نفسها من هذه الأوهام حتى لاتأخذ عن نفسها فكرة أكثر أو أقل من الحقيقة. ومن ثم فإن القديس برنار مستند إلى هذه الفكرة الأوغسطينية عن النظام – يفسر حكمة «كاهنة دلفى» بيقين ساذج يجعلنا نبتسم ما لم نتذكر تلك «الأفكار Pensées» العظيمة التى سوف يستلهمها. إن القديس برنار يتساءل : ترى ما الذى يعنيه الإله أبولو Apollo ؟ كان يعنى مايأتى:

إن نقص المعرفة بالذات ينبع من مصدرين أساسيين هما : من ناحية الخجل الشديد المفرط الذى يجعلنا نأخذ بوجهة نظر متواضعة أكثر من اللازم عن طبيعة الإنسان، وجرأة أو تهور من ناحية أخرى، وهذا المصدر أشد خطراً من المصدر السابق - يؤدى بنا إلى أن نفرط فى الإعجاب بأنفسنا، فالزهو والكبرياء من ناحية، والجبن والقنوط أو الاستهانة بالذات من ناحية أخرى - هما الخطران الحقيقيان اللذان يحدقان بنا من كل جانب بلا انقطاع. والتجربة تضع حداً للكبرياء والزهو، فى حين أن تحقيقنا لطبيعتنا الحقة تخلصنا من اليأس والقنوط. ويتحقق الهدف الصحيح لمعرفة الذات حين نعلم كيف نوفق بين هاتين الحقيقتين، أو بين هذين الوجهين للمشكلة. وأن نجعل من كل من هذين الخطأين على مرمى ذراع.

ها هنا يمكن أن نلمح ذلك الموضوع الذى يعرفه مؤرخو الأدب أتم المعرفة لأنهم قرأوه فى لغة بسكال العظيمة عن «عظمة الإنسان وبؤسه Grandeur of et Misére da I homme» الإنسان الذى خلقه الله لم يكن جاهلاً بطبيعته الحقه، لأنه كان يعرف تماماً مكانه فى النظام الكونى : «أن يعرف الإنسان مكانه وظروفه ومايدين به للأشياء التى تعلوه، والأشياء التى هى أدنى منه، وأن يعرف من أى شئ صنع، وكيف ينبغى عليه أن يسوس حياته، ما الذى ينبغى عليه أن يعمله، وما الذى ينبغى عليه إلا يعمله، هذا هو مايؤلف بالنسبة للإنسان معرفة الذات»[1].. هذا هو العلم الذى فقده الإنسان - لسوء الطالع - وينبغى عليه أن يحاول من جديد أن يسترده لكى يحدد ما الذى يعرفه وما الذى يجهله؛ إنه بفضل ذكائه أو عقله يرتفع إلى مرتبة أعلى من كل الحيوانات، ولكنه يجهله يبقى فى مرتبه أقل من الملائكة؛ فالإنسان إذن لا هو حيوان ولا هو ملاك، ولكنه يقف فى مرتبة وسط بين هذين اللونين من الكائنات.

هذا الموضوع عند فيلسوف الأخلاق يؤدى إلى تفريعات وتطورات أكثر تنوعاً. وعظمة الإنسان تكمن فى واقعة أنه قد خلق على صورة الله وعلى مثاله وهو لأنه حر فله السيطرة والغلبة على الطبيعة، يسيرها وفقاً لأغراضه الخاصة واحتياجاته،

(1) Hugues de Saint. Victor : De Sacramentis,1,6,15 ; Part. Lat.; t.176. Col.272.

وهو لأنه موجود عاقل ذكى يفهمها، ومن ثم يسودها، غير أن الإنسان يعرف فى نفس الوقت أنه لايستمد عظمته الخاصة من ذات نفسه، ومن هنا يأتى الوجه الأول لبؤسه أو شقائه. وهو إذا فشل فى التعرف على منزلته أو جدارته فإنه فى هذه الحالة لايعرف نفسه، وهو أن أصر أو ألح عليها دون أن يردها إلى ماهو أعلى منه فإنه يتحطم على صخرة الخيلاء أو الزهو الكاذب. وها هنا يكون لدينا الشكل الأول من الخطر المزدوج الذى ينبغى علينا أن نتجنبه. أما الشكل الثانى فهو على النحو التالى: لما كان الإنسان مخلوقاً على صورة مشرفة هى صورة الله فإنه يفقد عظمته بمجرد ماينسى ذلك ولاشك أن واقعة جدارته أو منزلته وكرامته تبقى لكن بقدر ما يفشل فى التعرف عليها يهبط بنفسه إلى مستوى الحيوان، ويصبح بذلك واحداً منها غير أن إثم الخطأ المضاد أشد سوءاً من ذلك بكثير، إنه حين ينسى حوله المتواضع فإنه يريد أن يرتفع إلى مصاف الملائكة، وحتى أن يغتصب مكان الله. وهكذا أصبح من المألوف منذ القرن الثانى عشر فصاعداً أن نحلل بالتفصيل مايكون عظمة الإنسان التى نحمل فى طياتها التشابه الإلهى، وأن نحلل بالتفصيل مايعمل على بؤس الإنسان وشقائه وهى جروح النفس التى تعذبها، وآلام الجسد التى تصاحبه. أما محاسبة الضمير فموضوعها تحديد مكانة الإنسان على الطريق المؤدى إلى طبيعته الحقة، وتقدمه أو تأخره إنما يعنى التأخر والتقدم فى جعل صورة الله فى نفوسنا حية وبارزة، ومتابعة مثل هذا العمل هى علىٰ وجه الدقة التى تجعل كل إنسان يحقق بطريقة أفضل روابط الإخاء العميقة التى توحد بينه وبين رفاقه وأقرانه فى العظمة والبؤس فى ذات الوقت. وهكذا نجد أن صفحات قليلة تقدم لنا نظرة أفضل فى أعماق روح الفلسفة فى العصر الوسيط – أكثر من تلك الصفحات التى عرض فيها مؤلف مجهول معنى الحكمة التى ذكرتها كاهنة دلفى لسقراط وأثرها فى فكرة المحبة المسيحية :

«عليك أن تعود إلى نفسك : إن لم يكن دائماً أو غالباً فعلى الأقل أحياناً .. ضع نفسك وجهاً لوجه أمام ذاتك كما لو كنت تضعها أمام شخص آخر، ثم ابك على نفسك، ابك على خطاياك وأفعالك السيئة التى أغضبت بها الله، اظهر له ضعفك،

وخبث خصومك، وعندئذٍ، عندما تذيب نفسك فى الدموع أرجو أن تذكرنى، لأننى منذ عرفتك احببتك فى المسيح، إننى أذكرك حيثما توجد كل فكرة محظورة تستوجب العقاب، وكل فكرة جيدة تستحق الثواب. عندما اقف أمام مذبح الرب خاطئاً عاصياً، لاقساً ورعاً، فإننى لن أفشل فى تذكرك، وأنت أيضاً سوف تتذكرنى، فأنت تحبنى وتمن على بالمشاركة فى صلواتك. إننى أود كذلك أن أكون حاضراً معك عن طريق الذكرى عندما تقدم صلواتك من اجلك ومن أجل جيرانك ولاتندهش إن قلت لك اننى أود أن أكون «حاضراً» ، ومعك، ولاتعجب من كلمة «حاضر» ، ذلك لأنك لو كنت تحبنى حقاً، وإذا كان حبك لأننى على صورة الله، فإننى فى هذه الحالة اكون حاضراً معك على نحو ماتكون مع نفسك : كل ماتكونه، وكل ماهو جوهرى فيك، اكونه انا أيضاً، والواقع أن كل نفس عاقلة هى صورة لله. ومن ثم فإن من يبحث عن صورة الله فى نفسه، فانه يبحث فيها أيضاً عن قريبه، أو جاره كما يبحث عن نفسه. ومن يسعى إليها ويبحث عنها يجدها على نحو ماتوجد فى الجنس البشرى كله. لأن نظر الإنسان هو عقله. ومن ثم فإذا رأيت نفسك فأنت ترانى، انا الذى لست شيئاً أخر سواك، إذا كنت تحب صورة اللة فأنت بالتالى تحبنى بوصفى صورة الله، وأنا أيضاً إذا كنت أحب الله فإنا أحبك كذلك وهكذا فإن البحث عن الذات والاتجاه نحو الذات يعنى أننا دائماً نكون حاضرين كل منا للآخر، ولكن فى الله الذى نحبه»(١).

وأنا لاأفكر لحظة واحدة فى إخفاء واقعة أن التصرف البندكتى Cistercian Mysticism قد قادنا تدريجياً وبخطوات لم نشعر بها إلى ماوراء حدود الفلسفة. ولو أننى - على العكس تماما – قد سرت مع هذا الاتجاه عن طيب خاطر، فالسبب هو أن هذا الاتجاه، أياً ما كانت المشكلة التى ندرسها، سوف يصبح من الآن فصاعداً خاصية مميزة للفكر المسيحى، إذ الفلسفة تتطلع إلى نظام أعلى ينبع من تلقائيتها وتتكيف معه، وهو يعبد لها الطريق ومايطوره فلاسفة الأخلاق والصوفيون فى مجال النعمة أو اللطف الإلهى Crâce يعرف الفلاسفة كيف يعبرون عنه فى صيغة موجزة يوجهونها إلى العقل. وإذا ماتحدثوا بنغمة أخرى مختلفة عن نغمة القديس برنار St. Bernard فإنهم مع ذلك يتفقون معه فى أن يحتفظوا للإنسان بمكان وسط. وطبقاً

(1) Pseudo-Bernard : Meditationes ... de cognitione humanae Conditionis, Cap.1.

لمبدأ «ديونسيوس Dionysius» القائل : إن ماهو أعلى فى النظام الأدنى يلمس الجانب الأدنى من النظام الأعلى طبقاً لهذا المبدأ يضع القديس توما الإنسان فى مركز وسط بين الملاك والحيوان بحيث يلمس الملائكة بأعلى جانب فيه وهو العقل والملكات العقلية. ويهبط إلى الحيوان من ناحية جسده الفانى؛ وبهذا المعنى الدقيق فإن الإنسان يشكل «عالماً صغيراً microcosm» أعنى كوناً بأسره فى شكل مصغر : «لأن كل شئ فى العالم متمثل فيه بطريقة أو بأخرى»[1]. وهذا هو السبب – فضلاً عن ذلك – فى أن القديس توما يضيف أن النفس Soul نوع من الحدود أو التخوم بين العالمين، أو هى مركز التقاء الأرواح الخالصة (الملائكة) والحيوانات غير العاقلة. وعلى ذلك فإن الفلسفة المسيحية توسع الأرض التى يكتشفها الإنسان حين يدرس نفسه فى اتجاه مزدوج، فالأخلاقيون المسيحيون يلزمونه بدراسة الضمير من أجل تقدم حياته الداخلية أو الباطنية، ومن ناحية أخرى، فإن الفلاسفة يعيدون إدخال قدر معين من النزعة الطبيعية التى قد أهملها الأخلاقيون؛ ذلك لأنه لن يكون من الممكن أبداً أن نعرف عالم الإنسان الصغير ما لم نعرف شيئا عن العالم الكبير، ومن هنا جاءت المحاولات المتكررة التى بذلها رجال العصور الوسطى، بل وحتى الجهود التى بذلت فى عصر النهضة، لكى ينشئوا انثروبولوجيا كاملة يؤدى فيها الوصف التفصيلى للجسم إلى الوصف التفصيلى للروح، ويؤدى هذا الوصف الأخير بدوره إلى معرفة الله.

ومع ذلك فإن هذا التوسع المزدوج لهذا المجال ليس إلا مقدمة لتوسع ثالث له مغزاه الواضح. فإذا كان من الصعوبة بمكان أن تعرف ضمير إنسان ما، وأن تدرك علاقة الإنسان بالبيئة المحيطة به، فإن هذه الصعوبة ليست شيئاً إلى جانب الصعوبة التى لايزال علينا اكتشافها. إن مايجده الإنسان حوله Circa se – أو تحته .. Sub se أرهقه بامتداده واتساعه، ومايجده فى داخله in se أربكه وحيره بغموضه. غير أنه لو بحث فى داخل وجوده الخاص، فسوف يصل إلى فهم ماهو فوقه supra se، وفى هذه الحالة سوف يجد نفسه وجهاً لوجه مع سر غامض ومرعب إلى حد ما.

(1) Saint Thomas Aquinas : Sum. Theolog. 1. 91. 1 Resp.

والمشكلة المقلقة بالنسبة له هي أنه هو نفسه يلفه هذا السر بغموضه، فلو أن الإنسان كان على صورة الله بأى معنى حقيقى، فكيف يمكن له أن يعرف نفسه دون أن يعرف الله..؟ لكن لو أنه كان حقاً مثل الله من حيث الصورة، فكيف يمكن له أن يعرف نفسه؟ إن هناك أعماقاً فى طبيعة الإنسان لم يكن يتوقعها القدماء تجعل منه سراً لايسبرغوره، ولهذا يتساءل القديس بولس : «من ذا الذى يستطيع أن يعرف روح الله..؟» ويجيب جريجورى Gregory فى موعظته عن الصورة : «من ناحيتى لابد أن أتساءل أكثر من ذلك، من الذى يستطيع أن يعرف روحه هو الخاص..؟» ولاشك أنه إذا كانت روحنا تهرب من معرفتنا، فإن روح الله تهرب منا بطريقة أكثر وضوحاً، ولو كان ذلك كذلك، أعنى لو كنا نمثل لغزاً أمام أنفسنا، فما ذاك إلا لأننا نشارك فى الجانب الإلهى المبهم الذى لايسير له غور. ولهذا السبب فإننا نجد «سكوت أريجينا Scotus Erigena» يضيف وهو يشرح نص جريجورى «أن الروح التى تكمن فيها كل فضائل النفس صنعت على غرار صورة الله، وهى تعكس الخير الأسمى، لأن الشكل الذى لايسير غورة للماهية الإلهية ينعكس هنا بطريقة مبهمة تفوق الوصف». ولكن لماذا تعود القهقرى لنسوق هذه النصوص إذا كان القديس أوغسطين قد قال كل مايجب أن يقال فى صيغة محددة واضحة المعالم.؟ :«إنه من حيث العقل أو الروح Mind، فقد عمل الله الإنسان على مثاله وصورته» وها هنا «أى فى جانب العقل» انطبعت صورته، وإذا لم يكن فى استطاعة العقل أن يسبر أغوار نفسه فإن السبب هو أنه على صورة الله[1].

إن العقل – أو الذهن أو الروح – لايستطيع أن يدرك ذاته بما أنه صورة الله، وكثيراً ما نجد هذه العبارة وأمثالها تتردد فى كتابات القديس أوغسطين، ولقد عرض أوغسطين فى كتابه «الاعترافات» ولاسيما الكتاب العاشر – نظريته عن الذاكرة فى فصول لاتنسى! ذهب فيها إلى أن النفس– بحثاً عن ماهيتها – تغوص فى مراتب متتالية من الوجود كل منها أبعد غوراً من الأخرى :

أولاً : ذاكرة الإدركات الحسية، قصر رحب يجد فيه هذا الكون الهائل مكاناً له

(1) Saint Augustine : De Symbolo, 1, 2 ; Part. Lat.1,10.

بطريقة غير مفهومة إلى حدٍ ما، ملجأ سرى غامض، واسع هائل، ولا متناه أيضا، فمن ذا الذى يستطيع أن يصل إلى هذه الأعماق ..؟ ويقول أوغسطين إن هذا اللون من ألوان الذاكرة ليس إلا ملكة واحدة فحسب من ملكات الروح، ومع ذلك، مع أنها جزء من روحى، فهى تهرب منى، وأنا نفسى لا أستطيع أن أدرك ذاتى تماماً فأعرف من أكون؟ وها هنا ولأول مرة فى تاريخ الفكر الغربى يصبح الإنسان أمام نفسه موضوع دهشة وتعجب، فماذا نقول إذا أضفنا إلى تذكر الأشياء المحسوسة (أو ذلك الجزء من الذاكرة التى أطلقنا عليه اسم ذاكرة الإدراكات الحسية) تذكر العلوم حيث تمثل الأفكار الخالصة أمام الروح؟ من أنا إذن يا إلهى! أى لون من الإنسان أنا ؟ أى طبيعة أكونها.؟ لكن ذلك ليس كل شئ، فهناك وراء الأفكار ذاتها توجد الحقيقة التى تحكم هذه الأفكار، ومادامت هذه الحقيقة تحمل السمات الإلهية للضرورة والأبدية، فإن الله ذاته لايمكن أن يكون حاضرا للروح كلما رأت هذه الروح- بعونه - الحقيقة. ولايكفى الآن أن نتحدث عن أعماق الروح لأنها ها هنا تنفتح على اللامتناهى وتتصل بالله، إن الإنسان إذا امتلأ بالخشية وبلون من ألوان الرهبة المقدسة، وسيطر عليه فزع مقدس من رؤيته «للحضرة الإلهية» فإنه يرتعد، وعندئذٍ يدرك السر الكامن وراء مظاهر طبيعته البشرية[1]. وإذا كان يهرب من إدراكه لنفسه بوصفه صورة الله، فذلك لأن الكلمة الأخيرة فى معرفة النفس هى الكلمة الأولى فى معرفة الله.

وهكذا وجد فلاسفة الأخلاق فى العصر الوسيط أنفسهم منقادين إلى البحث فى التصوف عن النتائج الأخيرة لدراستهم للإنسان. فلم يتردد «ريتشارد دى سان فيكتور Richard de st. Victor» - على سبيل المثال فى أن يفعل ذلك، حتى أن الطابع الإلهى لحكمة دلفى يبدو أنه يبرر التفسير الذى يقترحه له. فالوصية التى توصى الإنسان بأن يعرف نفسه قد هبطت من السماء، ومن ثم فإذا ما اطعنا هذه الوصية : أفلا يعنى ذلك صعود الروح إلى السماء ..؟[2] لقد كان الفكر المسيحى على وعى كامل بما يضيفه إلى الفلسفة اليونانية فى هذا الموضوع، حتى أنه يكفى أن

(1) Saint Augustine : Confessiors, Lib. X, Cap. VII. XXVII.

(2) Richard de St. Victor : Benjamin njaor Cap. LXX. VIII.

نترك له الفرصة ليتحدث هو نفسه عن ذلك بالغاً مابلغت عظمة معرفتنا بالمخلوقات فماذا عساها أن تكون إذا ماقورنت بمعرفة الخالق إلا كما تكون الأرض بالنسبة للسموات العلى، أو كما يكون مركز الدائرة بالنسبة للدائرة كلها ..؟ إن المعرفة الدنيا، مثل هذه الأرض نفسها – بالأشياء الدنيا لها جبالها، وسهولها، وتلالها ووديانها ومن ثم فإن العلوم سوف تتنوع وفقاً لتنوع المخلوقات واختلافها. فلنبدأ بالمخلوقات الدنيا : لاشك أن الفارق عظيم بين جسم معين وجسم آخر، لأن هناك أجساماً سماوية مثلما أن هناك أجساماً أرضية تماماً، لكن المسافة بين الجسم والروح هى أوسع بكثير جداً من المسافة بين جسم وجسم آخر بالغاً مابلغ الاختلاف بين هذين الجسمين، وحتى بين بعض الأنفس : هناك نفوس عاقلة، ونفوس ليست كذلك، ومن يتدبر الأجسام إذن يبدو أن عليه فقط أن يركز عينيه على الأشياء الدنيا، لكنه حين يستدير لكى يدرس الأمور الروحية فإنه فيما يبدو عليه أن يرتفع، وأن يتجه إلى أعلى إن صح التعبير. والذهن الذى يبلغ هذه المعرفة العليا لابد له أولاً أن يسعى لكى يعرف نفسه، ومن ثم فمعرفة الإنسان لنفسه معرفة كاملة هى معرفة عليا للغاية، إن الفهم الشامل الكامل للروح العاقلة يمثل قمة جبل شاهق، إنها تعلو على كل العلوم البشرية، إنها تزدرى كل فلسفة، وتحتقر كل معرفة بالعالم، فهل سبق أن اكتشف أرسطو ذلك ..؟ هل اكتشفه أفلاطون.؟ بل هل استطاع جنس الفلاسفة جميعاً أن يصل إلى شئ شبيه بذلك..؟ كلا، لكنهم إذا كانوا – والحق يقال– قد صعدوا إلى تلك القمة الشاهقة لعقولهم، وإذا كانت دراساتهم قد أقنعتهم بأنها كافية للمعرفة الحقة للذات، فإنهم ما كانوا قد استسلموا قط لعبادة الأوثان، وما انحنوا قط أمام إنسان، ولاركعوا أمام مخلوق. ومن ناحية أخرى ماكانوا قد رفعوا رؤسهم قط أمام الله الخالق!![1] من الواضح إذن أن ريتشارد دى سان فيكتور، قد رأى الروابط العميقة التى تربط بين وجهة النظر اليونانية السامية عن طبيعة الإنسان وبين الديانة الوثنية. ولقد أدان – ولكن ليس بغير مغزى – أن يقيم أرسطو تمثالا للإله زيوس Zeus وديمتر Demeter ومن هنا فإن الإنسان المسيحى هو وحده

---

(1) Richard de St. Victor : Bengamin Minor Cap. LXXV.

الذى يعرف ما الذى يرفعه فوق المخلوقات جميعاً لأنه هو وحده الذى يعرف أى خالق ذلك الذى خلق الإنسان على صورته. لكنه يعرف كذلك ومن هذه الواقعة نفسها أن أعماق وجوده الخاص تجاوز قدرته على الرؤية، وأن الإدراك الكامل للنفس بواسطة النفس هو طموح لايتحقق إلا فى وحدة صوفية أو فى الحياة المقبلة(١).

وهنا نجد مرة أخرى أن مايوحى به المتصوفة يقوله الفلاسفة بوضوح وتميز وسوف نجد ـ فضلاً عن ذلك ـ أن ماطوره هنا فلاسفة العصر الوسيط قد كان له تأثير قوى على التأملات النظرية للميتافيزيقا الحديثة. ولن يستطيع باحث أن يدرس نصوص فلاسفة العصر الوسيط – من هذه الزاوية – دون أن يندهش للأهمية القصوى التى نسبوها بالفعل لمشكلة معرفة النفس لنفسها. وربما احتجنا إلى البحث الطويل الشاق لو أننا أردنا أن نجمع وثائق لها أهمية فى هذا الموضوع عند الفلاسفة اليونانيين الذين عاشوا قبل العصر المسيحى، أما فى القرن الثالث عشر فسوف نجد ـ على العكس ـ أن المشكلة هى مشكلة الاختيار أى أن النصوص والوثائق تبلغ هذاالموضوع حداً من الكثرة يجعل الباحث يرتبك حين يحاول اختيار بعضها دون بعضها الآخر، والمشكلة التى كانت تشغل بال الفلاسفة ليست هى مشكلة وجود نفس روحانية، فلا أحد يشك فى ذلك، وخصوصاً بعد أن عرضها القديس أوغسطين وهو يقيمها على أساس واقعة من التجربة لايمكن أن تناقش، لكن المشكلة هى بالأحرى بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة هى معرفة كيف، وإلى أى حد، يمكن للنفس أن تنفذ وتتغلغل داخل ماهيتها الخاصة! كيف يمكن للنفس العاقلة أن تعرف ذاتها وأن تصل إلى أعماق نفسها، ذلك هو السؤال رقم ٨٧ فى الجزء الأول من «الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica» للقديس توما الأكوينى، ما إذا كانت النفس تعرف نفسها واستعدادتها وميولها بماهيتها أو فقط بأفعالها، تلك المشكلة التى طرحها «متى اكاسبرطه Matthew of Aque-sparts» وفى نفس هذا العصر تقريباً طرحها «روجر مارستون Roger Marston» بطريقة أكثر دقة على النحو التالى: كيف تعرف النفس نفسها واستعدادتها وميولها، سواء عن طريق ماهيتها أو

(1) Ibid : Bengamin minor, Lib, III, Cap XIV.

استعداداتها أو من خلال وسيلة ماتتميز بها. وبعد ذلك بقليل عالج أوليفى Olivi المشكلة فى الكتاب الثانى، السؤال رقم ٨٦ من شروحه على بطرس اللمباردى Peter Lombard ويمكن لقائمة أسماء الفلاسفة الذين نسوقهم أن تطول جداً وبسهولة شديدة، لكن مايهمنا فى المرتبة الأولى هو أن نعرف لماذا يمكن لهذه القائمة أن تطول بهذا الشكل، ولماذا اهتم كثير من الفلاسفة فى العصر الوسيط بدراسة هذه المشكلة وما الذى جعلها مشكلة ذات اهمية حيوية.

إن النفس كما تصورها الفلاسفة المسيحيون هى شئ ما مختلف عن صورة فكرة مافى مادة، أو الصورة الفانية لمركب ما، إنها جوهر روحى خالد ذو شخصية لاتقبل الفساد.

ومهما كان من أمر الحل الذى نأخذ به لمشكلة التفرد فإن النفس هى يقيناً موجودة وقائمة كنفس بواسطة نفسها، ومن ثم فإن الإنسان عندما يبحث عن معرفة ذاته سوف يصطدم بجوهرية نفسه الخاصة، كشئ يحتاج إلى الدراسة والبحث لكنه يقاومها فى نفس الوقت. وسوف تتضح طبيعة المشكلة أكثر لو أننا قلنا إن النفس لايمكن أن تكون من أجل ذاتها أبداً موضوع معرفة يمكن أن تفهم كما يفهم شئ ما، ولكنها ذات نشطة، فعالة، تفترض تلقائيتها باستمرار أى معرفة تستطيع أن تحصل عليها من ذاتها. وباختصار إن حدس النفس لايعادل قط النفس التى تحدس. ومن السهل إدراك هذه السمة فى جميع النظريات العظيمة فى فلسفة العصر الوسيط.

لانحتاج أن نقول شيئاً عن سكوت أريجينا Scotus Erigena الذى يعتقد أن جميع الماهيات لايمكن أن يسير غورها ولايمكن أن تفهم فهماً شاملاً وإذا كان ذلك يصدق على جميع الماهيات، فإنه يصدق بالأحرى على الماهيات الروحية. كما اننا لانحتاج إلى أن نتحدث فى هذه النقطة عن فلسفة القديس توما الأكوينى، ففى فلسفة كهذه حيث تفترض كل معرفة مقدماً حدساً فإن النفس لايمكن لها أن تعرف نفسها إلا بطريقة غير مباشرة. لاشك أنها حاضرة لنفسها بطريقة مباشرة، لكنها لاتستطيع أن تدرك ذاتها بطريقة مباشرة طالما أنه يوجد بين روحانية ماهيتها ومعرفتها لذاتها حجاب

من الأشياء المحسوسة. إنها تعرف أنها لا مادية لكنها لاترى نفسها كذلك. وربما كان مما تجدر ملاحظته أكثر من ذلك أن الأوغسطنيين – على الرغم من أنهم قاتلوا بعناد وإصرار ضد القديس توما الأكوينى لكى يؤكدوا القول بأن النفس تعرف ذاتها عن طريق ماهيتها لا عن طريق صور محسوسة – ذهبوا – بصراحة مع ذلك إلى القول بأن هذه الماهية الروحية لاتفهم نفسها ولاتدرك ذاتها بغير متوسطات تتوسط بينها وبين ذاتها .. لكن ما السبب؟ السبب هو أن هذه الماهية صورة لله، إذ الوجود الخالق.. Greative Being هو حقيقة واقعية لامتناهية تعرف نفسها بطريقة أبدية بفعل كاف وهو الكلمة. هذه الفكرة تختلف من هذه الزاوية أتم الاختلاف عن الفكر الخالص عند أرسطو، فالله ليس فكر الفكر ولكنه : فكر الوجود. ومن ثم فإننا ينبغى أن ندرك فيه باستمرار ذلك الحضور للحقيقة اللامتناهية التى تكشف عن نفسها لنفسها – إن صح التعبير – عن طريق المعرفة المتكاملة التى تملكها عن نفسها. والإنسان بما أنه خلق على صورة الله فإنه هو أيضاً جوهر عقلى لايحتاج فقط إلى أن يعبر عن أشياء أخرى لكى يعرفها، لكنه يحتاج كذلك إلى أن يعبر عن نفسه لنفسه عندما يريد أن يعرف ذاته. وهذا هو السبب فى أن النفس الأوغسطينية على الرغم من أنها تعرف نفسها بشكل مباشر فإنها لاتدرك ذاتها كموضوع، إنها من الناحية الصورية العلة الكافية للمعرفة الذاتية التى تملكها، ولكنه مع ذلك – وبالضبط لأنها سبب تلك المعرفة وعلتها – تبقى فيما وراء المجال الذى يستطيع إدراكها المباشر أن يصل إليه. وهكذا فإن كل نفس بشرية تعيد من جديد – على المستوى المتناهى – خصوبة المعرفة الإلهية : إنها «تعبر» من ذاتها عن التمثل الداخلى لماهيتها الخاصة وتعيده إلى نفسها بفعل من أفعال الإرادة، تماما كما أنه فى الله الآب تولد الكلمة وترتبط بذات الله عن طريق الروح القدس.

علينا الآن أن ننظر ما الذى يولد فى النفس معرفتها الخاصة بذاتها بهذا الشكل، إنه دائماً أعلى مايوجد فيها أو ذروة النفس أو قمة العقل Opsex mentis كما يقول الأوغسطينيون، أو هو «النقطة الدقيقة Fine point» كما سوف يسميها القديس فرانسيس دى سال فيما بعد St. Francis de Sales. ويتفق الفلاسفة المسيحيون

جميعاً على أن قمة النفس هذه هى التى تحمل صورة الله فينا. والقديس توما الأكوينى نفسه يضع الفكر أو الذهن أو العقل Mens فى قمة الإنسان، ويجعله ينفتح على الأفكار الإلهية. وكل خصوبة التفكير والقوة البناءة كلها التى تمكنه من بناء نسيج المعرفة فى ضوء المبادئ، إنما تأتى من أعلى وأعمق جانب فيه، أعنى فى مشاركته للنور الإلهى، ولاشك أن تصور القديس توما الأكوينى للإشراق Illun ina-tion يختلف عن تصور القديس أوغسطين، وهو يقول ذلك صراحة، ولاسيما فيما يتعلق بعلم النفس Science of Soul. وتلك هى الحال أكثر من ذلك كله، مع القديس بونافنتير Bonaventure الذى يرى أن الإنسان بوصفه صورة لله، هو نوع من التوسط أو الحد الأوسيط بين الله والخليقة. هذه التفصيلات الغامضة للنفس التى يطلب منا فلاسفة العصر الوسط أن نفهمها لم تلق بها الفلسفة الحديثة تماماً فى زوايا النسيان. فمالبرانش Malebranche– الديكارتى – هو إلى جانب ذلك مسيحى تماماً، فهو لم ينسى أن النفس ذات جمال تام، وأن كمالها نفسه يجعل من المتعذر علينا تماماً الوصول إلى ماهيتها إلى الأبد. وحتى ديكارت نفسه الذى يبدو «الكوجيتو Cogito» عنده للوهلة الأولى شفافاً للغاية لنفسه، سرعان مايظهر أنه يلفه الغموض والكثير من المعانى الغامضة التى تؤثر فى معنى المذهب كله.

ولايستطيع المرء أن يمنع نفسه من التساؤل فى بعض الأحيان، لماذا تبدو فجأة تلك الأفكار التى يرفض المؤرخون عادة أخذها مأخذ الجد عندما يصادقونها عند اللاهوتيين فى القرن الثالث عشر؟ لماذا يبدو أن هذه الأفكار قد اكتسبت فجأة قيمة لاتقدر حين يقول بها ديكارت؟. إن أبا العقلانية الحديثة Modern Rationalism يعلن أكثر من مرة إيمانه باستقلال العقل، ويكرر هذا القول حتى يقتنع المرء فى النهاية أن عقله هو الخاص كان على الأقل مستقلاً؛ ولكننا نجد مع ذلك أن فيزيقاه كلها ترتبط بميتافيزيقا معينة، هذه الميتافيزيقا معلقة تماماً على فكرة الله، وأن فكرته عن الله تتحد فى هوية واحدة مع فكرته عن اللامتناهى. ولكن ماهو أصل فكرة اللامتناهى هذه ؟ الواقع أننا أمام مشكلة لم تشغل قط بال أفلاطون أو أرسطو، وكذلك لم يهتم واحد من الفلاسفة فى العصر الذى سبق العصر المسيحى مباشرة بدراسة مشكلة

SS

اللامتناهى هذه، بل لم يتساءل أحد عن أصل هذه الفكرة بالفعل إلا بعد أن تحولت فكرة اللامتناهى فى الفلسفة اليونانية إلى فكرتها المعروفة فى الفلسفة المسيحية، والواقع أن الإجابة التى قدمتها العقلانية الديكارتية هى بالضبط الإجابة التى قدمها االقديس أوغسطين St. Augustine والقديس بونافنتير St. Bonaventure ودانز سكوت Duns Scotus. ولقد كان لديكارت هو الآخر - شأنه شأن فلاسفة العصر الوسيط - تفسيره الخاص لكلمات صاحب المزامير Psalmist (والمقصود النبى داود وما قاله فى مزاميره) مافينا من نور يشهد بأننا على صورة الله؛ وهو يستغل هذه الكلمات ليجعل النور الإلهى مصدراً لفكرتنا عن اللامتناهى(1). فهذه الفكرة : «التى لانجد لها مثلاً لا فى داخل أنفسنا ولا فى خارجها... هى - كما سبق أن ذكرت - أشبه بعلامة الصانع التى يختم بها مايصنعه»(2). إن فكرة اللامتناهى إذن فى داخل الإنسان لتدل على الله فى رأى ديكارت وكأنها «علامة الصانع على صنعه» على حد تعبيره؛ وهكذا نجد أن فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة - عند ديكارت - تقيم مبداها الأساسى أو مبدأ المبادئ كلها عندها - على الوجود الإلهى، وهى تحتفظ خلف هذا الفكر الخالص الذى يبدو ملخصاً تماماً فى الكوجيتو Gogito الديكارتى، بأعماق مسيحية. وهكذا أيضاً نجد أن الإنسان عند ديكارت لايرفض أن يطبع بعلامة النور الإلهى، أعنى أن يكون على صورة الله كعلامة على أن الله صنعه وهذا هو

(1) يعتمد ديكارت فى إثبات وجود الله على هذه الفكرة فهو يقول: إننى إذا رجعت إلى نفس أحد أن أول مايبتدى لى حينئذ هو نقصى : لأننى أعرف أنى أشك، والشك نقص إذهو قصور عن بلوغ الحق. وماكنت لأعرف أنى كائن ناقص متناه لو لم تكن لدى فكرة الكائن الكامل Perfait أو اللامتناهى infini. فمن أين جاءتنى هذه الفكرة؟ بديهى أننى لم استطع بنفسى أن أخلق تلك الفكرة، مادمت قد لاحظت منذ قليل أننى ناقص متناه» فيلزم عن ذلك أن فكرة الكامل واللامتناهى لست أنا مصدرها، وأنها فكرة لم يستطع أن يضعها فى نفسى اللاموجود لامتناه يحوى كل كمال. ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكامل اللامتناهى فالله إذن موجود. - راجع التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة عثمان أمين - مكتبة الأنجلو المصرية ولاسيما التامل الثالث، وكذلك ديكارت الدكتور عثمان أمين - مكتبة الأنجلو المصرية والدكتور نجيب بلداى «ديكارت» ص ١٠٠ - ١١١ - دار المعارف بمصر نوابغ الفكر العدد ١١٢ القاهرة عام ١٩٦٨.

(2) R. Descartes : Secondes Réponses, edit. Adam. Tannery, t. IX. P.108.

نفسه الطريق الذى سلكه فيما بعد مالبرانش Malebranche كما سلكه بشكل أوضح «بسكال Pascal» – حيث نجد عندهما الفكرتين اللتين درسناهما حتى الآن منفصلتين – نجدهما عندهما متحدتين.

لقد كتب ليون برونشفيك .L. Brunschvieg وهو أكثر الباحثين عمقاً فى فلسفة بسكال – كتب يقول: «يفرق بسكال بين استخدامين لمعرفة الذات، الأول نظرى وهو استخدام يصلح كأساس لمعرفة الحقيقة التى هى عند بسكال الله نفسه. أما الاستخدام الثانى فهو عملى وهو الذى حصر فيه سقراط فاعلية منهجه فى التأمل الباطنى[1]». وإذا كان بسكال يذهب أبعد مما ذهب سقراط ويضيف الاستخدام النظرى إلى الاستخدام العملى لسقراط لمعرفة الذات فذلك لأن هناك فكرة قد دخلت بين سقراط وبسكال وهى فكرة الخلق وما لها من نتائج، وبصفة خاصة نتيجتها المتعلقة بصورة الله. لكن حتى الاستخدام العملى لمعرفة الذات يختلف عن الاستخدام العملى عند سقراط :««أتعرف أيها الإنسان المغرور أية مفارقة تكون أمام نفسك؟ خفف إذن من غلواء عقلك العاجز، ولتصمت هذه الطبيعة الحمقاء! واعلم أن الإنسان يفوق الإنسان بما لا حد له، وتعلم من «سيدك» طبيعتك الحقة التى تجهلها أتم مايكون الجهل، ولتصغ إلى الله»[2] وهذه الكلمات تبرهن بما لايدع مجالاً للشك أن شيئاً ماقد حدث فى الفلسفة فى الفترة فيما بين سقراط وبسكال؛ وهذا الذى حدث «هو ظهور التصرف البندكتى Cistercian Mysticism[3] وغيره من ألوان التصوف المسيحى التى استلهمها بسكال، والتى لابد أن يكشف التاريخ يوماً ما عن مدى أثرها فى فكرة : «معرفة الله دون أن نعرف حالتنا البائسة التعسة يؤدى إلى الزهو والكبرياء، فى حين أن معرفة تعاستنا وبؤسنا دون أن نعرف الله يؤدى إلى

(1) B. Pascal : Pensées, L. Brunschvieg, edit, minor. P. 354, note2.

(2) op. Cit. P.531.

(٣) نظام للرهبنة أسمه روبرت شامبان Robert Champagne على مبادئ البندكتيين (نسبة إلى القديس بندكت st. Benedict)–عام ١٠٩٨، وأنشئ أول دير بجوار غابة «سيتو eiteaux» ولقد تولى أمر هذا القديس برنار Bernardعام ١١١٣، وانتشر هذا النظام بسرعة حتى أصبح لأصحابه فى منتصف القرن الثالث عشر حوالى ٢٫٠٠٠ ديراً.

اليأس والقنوط. أما معرفة يسوع المسيح فهى تؤدى إلى الوسط الحقيقى، لأننا ها هنا نجد بؤس الإنسان وعظمة الله»(1). فى هذه الأسطر القلائل نجد موقف المسيحية من المشكلة مضغوطاً مع حلها، وها هنا أيضاً نجد جواب العصور الوسطى المسيحية على شعار وحكمة الآلهة أبولو Apollo التى كتبت أو قيلت فى معبد دلفى. ولم يكن إذن القرن السابع عشر ليندهش من كتاب بلزاك Balzac: «سقراط المسيحى Socrate Chrétien، فلم يكن لبلزاك إلا عنوان الكتاب: إن بسكال هو الذى كتبه.

وعلى هذا النحو نصل إلى قلب مشكلة الفلسفة المسيحية، لقد حاولت فى بداية هذا الكتاب أن أحددها – مؤقتاً – على نحو مافهمها ممثلوها أنفسهم – ولقد اقتبست عبارة بوسيه Bossuet التى يقول فيها: «تكمن الحكمة فى معرفة الله وفى معرفة الإنسان لنفسه، ومن معرفتنا لأنفسنا نصعد إلى معرفة الله»(2). ولقد رأينا حتى الآن أسس هذا العلم المزدوج: معرفة الذات ومعرفة الله، لكن لايزال علينا أن نتعقب منابع السلوك البشرى الخفيفة فكى نعرف الانسان معرفة جيدة وتامة ينبغى علينا أن ندرس النفس والبدن معاً، ولم يهمل اللاهوتيون فى العصور الوسطى على الإطلاق – كما سبق أن أشرت – دراسة الجسم، لكن ماقالوه عنه ينتمى فى الواقع إلى تاريخ العلوم أكثر مما ينتمى إلى تاريخ الفلسفة، فقد وجهوا انتباههم كله إلى النفس لأنها صورة الله، وميدان النفس بالطبع هو الميدان الذى ينبغى علينا أن نتتبع أثر المسيحية فيه، إذ فيه تأتى ثمارها يانعة، وهذا يتطلب منا أن نتابع اللاهوتين فى العصر الوسيط وهم يحددون الغاية النهائية التى يتجه إليها كل نشاط البشر، وكيف يؤدى إليها هذا النشاط. وسوف ينقلنا ذلك إلى دراسة بعض الأفكار الأساسية أولها جميعاً موضوع المعرفة، ثم ندرس الحب والحرية، والأخلاق من حيث علاقتها بالغاية النهائية التى هى الحياة فى مجتمع الله ولاشئ غير ذلك.

---

(1) op. Cit. p.367.

(2) جاك بوسيه Jacques B.Bossuet أسقف وخطيب فرنسى (١٦٢٧–١٧٠٤) – من مؤلفاته: المواعظ Sermons والعظات الجنائزية وغيرها.

SS

الفصل الثانى عشر
معرفة الأشياء

تلخيص :

(١) الفلسفة الإسكولائية كانت – فى نظرية المعرفة – واقعية حتى الإسكولائية الجديدة واقعية أيضاً. (٢) المفكر المسيحى يبدأ من الفكر بل من الأشياء، وهو لهذا بالضرورة واقعى. (٣) أفلاطون المثالى وأثره فى القديس أوغسطين. (٤) أثر هيراقليطس فى القول بأن العالم دائم التغير والتدفق، وهو لهذا ملئ بالمتناقضات، ومن ثم فالحقيقة لابد أن تكون فى عالم آخر. (٥) الحقيقة ضرورية وثابتة، والأشياء الحسية متغيرة فليس فيها إذن حقيقة، هكذا قال الأوغسطينيون فاقتربوا من المذهب المثالى. لكن لماذا لم يستسلموا لهذا المذهب. (٦) متى أكزبرطه تلميذ القديس بونافنتير ورأيه فى أن وجود الأشياء لا علاقة له بمعرفتنا، لأن العقل يعرف الماهية عن طريق النوع. (٧) لكن ألا يعنى ذلك أن موضوع العقل هو العدم؟ (٨) متى أكزبرطه يرد بإجابتين عن هذا السؤال : (أ) موضوع العقل هو ماهية الشئ مستقلة عن وجوده العقلى. (ب) المضمون الوحيد للعقل هو التصور. (٩) مضمون المعرفة شئ ضرورى وثابت كالحقائق الرياضية، ويكون الشئ حقيقياً إذا تطابق مع نموذجه الإلهى. (١٠) النتيجة النهائية لهذا التحليل هى إن اليقين يأتى من الإشراق الإلهى. (١١) معنى ذلك أن نظرية المعرفة عنده تبدأ من مذهب شكى إلى مذهب إيمانى. (١٢) أمامنا إذن طريقان : أفلاطون ومذهب الأفكار الفطرية ثم مذهب الشك، فهل هناك طريق ثالث؟ (١٣) الطريق الثالث هو أن نرد للعالم الحسى اعتباره وقيمته، وهذا مافعله دانز سكوت. (١٤) القديس توما هو الذى فتح هذا الطريق وهو لم يحط من شأن الفكر ليعلى من شأن الحس، ففى العقل

النهاية تكمن الكفاية أو الملاءمة بين الشئ والعقل. (١٥) الحقيقة هى فى تأكيد العقل هل الأشياء موجودة أم غير موجودة. (١٦) ماهية العقل أن يكون قادراً على أن يصبح كل شئ بطريقة معقولة. (١٧) كلمة الحقيقة لها فى مذهب القديس توما الأكوينى ثلاثة معانى مختلفة ومرتبطة. (١٧) المعنى الأول هو الحقيقة هى الوجود. (١٨) المعنى الثانى هو الحقيقة هى الاتفاق بين الوجود والعقل. (١٩) المعنى الثالث هو الحقيقة المنطقية للحكم. (٢٠) الحقيقة توجد إذن فى العقل البشرى لكنها توجد بمعنى مافى الأشياء. (٢١) النظرية المسيحية من الخلق تقتضى أن تكون الأشياء حقيقة واقعية، وهو الحقيقة مخلوقة. (٢٢) رأى دانز سكوت يميل إلى تدعيم استقلال العقل بقدر المستطاع عن نظام الحس. (٢٣) دانز سكوت يعارض البخس الأفلاطونى لعالم الحس. (٢٤) إذا كان العنصر الحسى رواغاً فكيف يضفى عليه الإشراق الإلهى الاستقرار؟. (٢٥) ليس أمامنا ملجأ سوى التسليم بيقين تجريبى. (٢٦) دانز سكوت يعارض هيراقليطس، فإذا ظلت الأشياء الحسية متغيرة فإن طبائعها ليست كذلك. (٢٧) أدى الاهتمام بالواقع التجريبى إلى ظهور روجر بيكون فى القرن الثالث عشر، وبداية التطور العلمى فى القرن الرابع عشر. (٢٨) أشاح المسيحيون عن المثالية الأفلاطونية، لأن هذا العالم الذى نعيش فيه هو نقطة الانطلاق إلى الله. لكن هل يعنى ذلك أنه لاتوجد مثالية مسيحية؟. (٢٩) نشأة اللوثرية فى أحضان المذهب المثالى. أما الكاثوليكية، فقد كانت واقعية. (٣٠) كانط والثورة الكوبرنيقية جعل الإنسان مركزا أكثر من فلاسفة العصر الوسيط، فالطبيعة هى محصلة قوانين الروح. (٣١) لابد أن يكون هناك نظام طبيعى قبل أن نستطيع تجاوزه. (٣٢) واقعية العصر الوسيط لايمكن استئصالها من الذهن إلا باستئصال الروح المسيحى. (٣٢) كيف يرتبط العقل البشرى بالوجود الإلهى؟. هذا موضوع الفصل التالى.

معرفة الأشياء

يبدو لى أن هناك واقعة جديرة بالملاحظة، وهى أن جميع فلسفات المعرفة العظيمة فى العصر الوسيط كانت مما نطلق عليه نحن اليوم اسم المذهب الواقعى Realism. وبعد مرور أكثر من ثلاثة قرون من الفكر النظرى المثالى فإننا نجد اليوم أن الإسكولائية الجديدة Neo-scholasticism تمثل واقعية جديدة Neo-realism مرة أخرى، وهى مذهب يرفض الوقوع فى المنهج الذى حدده ديكارت، وهى إن فعلت ذلك– أعنى لو حدث ووقعت فى مثل هذا المنهج – فإنها تحاول على أقل تقدير أن تتجنب نتائجه. كيف يمكن أن يحدث أن ماهو على مثل هذه الدرجة من الوضوح عند المعاصرين، لم يكن موضع شك على الإطلاق عند القديس أوغسطين، والقديس توما الأكوينى، ودانز سكوت؟ وكيف نفسر بصفة خاصة أن جميع أولئك الذين يرتبطون – بطريقة أو بأخرى – بالتراث المسيحى فى العصر الوسيط يجدون أنفسهم بين المفكرين المحدثين الذين ينكرون ضرورة البدء بالفكر؟. وباختصار : لماذا نجد أن كل مفكر مسيحى لابد أن يكون واقعياً Realist، إذا لم يكن بالتعريف فعلى الأقل بالمهنة أو بلون من ألوان النداء الوطنى؟. تلك هى المشكلة التى أود الآن أن أتناول أحد جوانبها، وهو فى اعتقادى أعظم جوانبها أهمية، مبيناً أن موضوع المعرفة فى الكون المسيحى، لابد أن يكون ذا طبيعة قادرة على تدعيم المعرفة الوقعية أو الإبستمولوجيا الواقعية Realist epistemology.

لاشئ يمكن أن يبرهن قبلياً apriori على أن الحال كان ينبغى أن تكون على هذا النحو، وترددات أوغسطين كافية للبرهنة على أن المعرفة المسيحية ليست ضرورة واقعية، فأفلاطون الذى ألهم القديس أوغسطين لم يكن يعتقد أن طبيعة الأشياء المادية لها من الاتساق ما يكفى لأن تكون موضوعات لأية معرفة يقينية، فهناك عالم المثل الذى هو موضوع العلم اليقينى. أما عالم الحس فهو عالم يتأرجح بين الوجود

واللاوجود، أعنى أنه يتغير، وهو لهذا لايصلح إليه كأساس للظن opinion على أحسن الفروض. ولقد آمن القديس أوغسطين بنظرية المعرفة الأفلاطونية هذه حين شعر بالحاجة الماسة إلى الهروب من وساوس الشكاك. فاعتقد منذ بداية حياته الفكرية بتأثير من أفلوطين plotinus أن الحسية الخالصة pure sensism تؤدى لا محالة إلى شك كلى. فإذا كان الواقع الحقيقى Reality سوف يرتد فى النهاية إلى الظاهر المحسوس، فإن هذا الواقع سوف يكون فى هذه الحالة فى تدفق دائم كما قال هيراقليطس من قبل، وسوف يكون مليئاً بالمتناقضات، ولن يكون من الممكن أن تعثر فيه على يقين واحد على الإطلاق. وهكذا نصل إلى تلك النتيجة التى سوف يجمع عليها المفكرون العظام فى القرن الثالث عشر : «كل مايصل إليه المرء عن طريق الحس، ومانسميه بالمحسوس، لايكف لحظة واحدة عن التغير. ابتداء من الشعر الذى ينمو فوق رؤسنا، أو عنفوان الشباب إلى هرم الشيخوخة، كل شئ، وأى شئ، يخضع لصيرورة لاتنقطع، وكل مالا يبقى مستقراً لايمكن إدراكه، لأن معنى الإدراك هو الفهم عن طريق العلم، والرد لايستطيع أن يفهم التغير المتصل. ومن ثم فلا يمكن للمرء أن يبحث أو يأمل أن يصل إلى حقيقة أصلية عن طريق حواس الجسم ...[1]، وسوف يبقى التحذير من أننا «لانصل إلى حقيقة أصلية عن طريق حواس الجسد» هو التحذير المعتمد، وسوف نقف عنده لحظة لكى نرى كيف اتفق العديد من فلاسفة العصر الوسيط عليه بسهولة.

الحقيقة ضرورية وثابتة لاتتغير، لكن لاشئ ضرورى أو ثابت لايتغير فى النظام الحسى، ومن ثم فإن الأشياء الحسية لايمكن أن تؤدى بنا إلى أية حقيقة. وفى استطاعتنا أن نقول إن هذه الفكرة مألوفة وشائعة عند جميع المدارس الأوغسطينية فى القرن الثالث عشر، كما أن القديس بونافنتير ومتى أكزبرطه Matthew of Aqasparta، وروجر مارستون Roger Marston وآخرين كثيرين غيرهم قالوا بها وعلموها لتلاميذهم – وهم على وعى – مع ذلك بالمشكلة أو الصعوبة الكامنة فى مثل هذا الموقف. ولقد أدى الشعور المتزايد بهذه المشكلة والصعوبات الخطيرة

(1) Saint Augustine : De Dive. quaest. 83, qu. 9 ; Patr. Lat., T. 48 Col.13.

الناجمة عن هذا الموقف إلى الإبلاغ عنه فى النهاية بعد محاولات عديدة بذلت لإنقاذه عن طريق المدد الغزير من الافتراضات المكملة له. والواقع أن عقدة المشكلة فى نظرية من هذا النوع تكمن فى الدور الذى لايزال متروكاً لكى يلعبه الموضوع، وطالما أن دراسة هذه النقطة قد أدت بالفكر فى العصر الوسيط إلى حد يقرب بقدر المستطاع مما نسميه نحن اليوم بالمذهب المثالى، فإن من المفيد أن نراه بين مخالب هذه الغواية وأن نراقب لماذا رفض أن يخضع لها ويستسلم للمثالية.

ولكن نبسط دراسة الموضوع بقدر الإمكان علينا أن نتناول المشكلة فى اللحظة التى وصلت فيها إلى النقطة الحرجة، أعنى عند التلميذ النجيب للقديس بونافنتير وهو «متى أكزبرطه» فقد أدى به اقتناعه بأن عدم استقرار الأشياء الحسية بما هى كذلك لايقدم أساساً لأية معرفة يقينية، إلى أن يتساءل - وهو سؤال طبيعى جداً - هل معرفتنا تعتمد على وجود موضوعها، ثم يجيب عن هذا السؤال بالنفى. وكل مافى مذهبه يدفعه إلى مثل هذه النتيجة. ولاشك أننا نملك بعضاً من ألوان اليقين، ومن ثم فالعلم اليقينى ممكن، ولكن لاشئ فى عالم الأشياء المادية يصلح لأن يكون أساساً لمثل هذا العلم اليقينى. ومن هنا فإنه لايعتمد وجود هذه الأشياء :«بفضل القوة النشطة للعقل الفعال .. intettectus agens يجرد هذا العقل الصورة الكلية من الجزئى، والأنواع العقليةمن الأنواع المحسوسة، والماهيات من الأشياء الموجودة بالفعل، وعلى هذا فإنه من المؤكد أن الكليات، والأنواع العقلية، وماهيات الأشياء لاترتبط بأى شئ موجودة بالفعل، بل إنها على العكس لاتكترث تماماً بوجود أو عدم وجو دالأشياء، وهى لاتحسب حساباً لزمان أو مكان، لدرجة أن وجو دالشئ أو عدم وجوده لاعلاقة لها بمعرفتنا به، وعلى ذلك فكما أن العقل يمكن أن يعرف ماهية الشئ عن طريق نوعه العقلى حين يكون الشئ موجوداً فإنه كذلك يستطيع أن يعرفه بنفس الطريقة حتى عندما لايكون موجوداً، ولاشك أنه يمكن الاعتراض على هذه النظرية بالقول بأن الموضوع العقل فى هذه الحالة لن يكون سوى صفر فحسب، أو لاشئ، أعنى عدماً كاملاً، مما يجعل النظرية متناقضة، غير أن هذا الاعتراض لايشكل مشكلة كبيرة عند «متى أكزبرطه» فهو لديه ردين عليه لا رداً واحداً فقط.

الرد الأول : علـى هذا الاعتـراض هو أنه إذا مـا أخذ المرء هذا الـعدم nought بالمعنى المطلق فلاشك أنه سـيكون فى هذه الحالة من التناقض أن تـفترض أن اللاشئ يمكن أن يكـون موضوعاً لـلعقل، لـكن ليس مـن التنـاقض مع ذلك أن مـوضـوع العقـل هـو ماهـية شئ غيـر موجود، وإنمـا العكس تمـاماً يمكـن للمـرء أن يقول إنه أن مـوضـوع العقـل لن يكون عـلى الإطلاق هـو الـوجود Being بمعنـى الوجود الفـعلى existence، بـل إن العـقل حـين يمتـلك أو يسـتحـوذ عـلى نـوع مـعقـول لماهـية مـا ولتـكن مـاهـية الإنسـان مثـلاً فإنه يستخـرج منها التصـور الذى يقابلهـا لكن دون أن يتمثـل الإنسـان كموجود أو غـير موجود. ومن ثم فإن مـوضـوع العقل هـو مـاهـية الشـئ مستـقلة عن وجـوده العـقلـى. وهـذا – إذن – أحـد الحلـول الممكـنة لـلمـشـكلـة، وهـو يـجيـب علـى المشكلـة بطريقة فلـسفية. لكن «مـتى أكزبرطه» نفـسه لايزال لديه بعـض الوسـاوس حول هـذا الحل، ولهـذا يسـأل نفسـه عما إذا كـان يمكـن لـلمرء أن يـحل المـشكلـة حلاً كاملاً من خـلال المبادئ الخالـصة لـلفلسـفة وحـدهـا ودون أن يلـجأ إلى الـلاهـوت؟ وهـو يجيب على هـذا التساؤل بالنفى : فما هـى مبرراته؟

المبـرر الرئـيسـى هـو أننـا لو تحدثـنا بـدقة عن وجـهة الـنظر الـفلـسفيـة لوجـدنا أن الموضـوع الـوحيد الذى تضمـنته الفلسفة لعقلنا هـو التصـور Concept. لنفرض إذن – للحظة – أن معرفتـنا لاتصل إلا إلى الأنواع المعقولة وتسـتخرج مـنها التصـورات، إننا فى هذه الحالـة لابد لنا من التسـليم بأنها لاتصـل قط إلى أية حقيقـة واقعية Reality. وسـوف تصـبـح هـذه المعـرفـة علـمـاً بلا مـوضـوعـاً، ومن ثـم عـلمـاً فـارغـاً، وأقصـى مانسـتطيع أن نـقولـه هـو أن الـعقل يمـتلـك علمـاً بتـصـوراتـه الخاصة، ولـكن بمـا أنه لايكترث بمشكلة مـا إذا كانت هناك أشياء حقيقية تقابل هـذه الـتصـورات فإن مـعرفته تظل بـلا مضمـون حقـيقى، ومما تجدر مـلاحظته للغـاية هـو أن فيلـسوفنا يوجـه هنا ضـد تصـوره هـو الخـاص لعلم الماهيات الخالـصة نفس الاعتراضات التـى كان أرسـطو قـد وجـهها بـالـفعـل إلى الـنظرية الأفلاطـونيـة عـن المثـل، فإذا كـانـت هـذه المـثل هـى الموضـوع الخاص الـذى يناسب علـمنـا، وإذا كانـت الأشيـاء الموجوده شـيئـاً آخر غيـر

المثل، فإن علمنا إذن لن يكون فى هذه الحالة علماً بالأشياء[1] والفارق الوحيد – وهو فارق هام جداً فى الواقع – هو أن «متى اكزبرطه» لايعتمد على الأشياء ليزودنا بموضوع علم يقينى أياً كان – لدرجة أنه لكى يجيب على الاعتراض الأرسطى الذى وجهه هو إلى نفسه، كان عليه أن يعود إلى أفلاطون – أو بمعنى أكثر دقة كان عليه أن يعود إلى أفلاطون على نحو ما أكمله القديس أنسلم والقديس أوغسطين.

ما المقصود – على وجه الدقة – بمضمون تصورنا ..؟ ليس المقصود هو الوجود الفعلى. existence على نحو ماقلناه الآن تواً، لكنه لن يكون فى هذه الحالة خالصاً، أو ممكناً يمكن معرفته بل سيكون هذا المضمون شيئاً ضرورياً ثابتاً لايتغير أو حقيقة أبدية. وكما قال القديس أوغسطين فى الإرادة الحرة De Libro arbitrio11,8,21: «ولا استطيع أن أعرف شيئاً عن الوقت الذى سوف تستغرقه تلك الأشياء التى أدركها بحواسى الجسدية : لا أعرف كم من الوقت سوف تستمر هذه الأرض أو تلك السموات أو أى شئ آخر أدركه حسياً. لكن ٧ + ٣ = ١٠ الآن وإلى الأبد، فهى لم تكن قط، ولن تكون أبداً شيئاً آخر سوى العدد عشرة»، وها هنا نرى بوضوح إمكان وجود علم ضرورى دون أن يكون مصدره الأشياء الحسية الحادثة أو العرضية. ومايبقى علينا إذن هو أن نتذكر أن حقيقة الأشياء المخلوقة ليست إلا نوعاً من التعبير عن حقيقة غير مخلوقة. يقول القديس أوغسطين – ثم سوف يأتى القديس أنسلم بعد ذلك لكى يضع هذا القول على أسس راسخة فى محاورته «عن الحقيقة De Veritate»:– إن كل شئ لايكون حقيقياً إلا من حيث تطابقه مع النموذج الإلهى الخاص به. ولندع جانباً المضامين الميتافيزيقية لهذه النظرية التى سوف نعود إليها بعد قليل، ولنأخذ منها فقط ماتلقيه من ضوء على مشكلتنا الحالية. والواقع أنها لاتفعل شيئاً أقل من أن تزودنا بموضوع المعرفة البشرية التى تحتاج إليه. وهو ليس التصور على الإطلاق الذى هو صورة فارغة، ولا هو الشئ الحسى الذى لايهدأ ولايستقر بحيث نتمكن من إدراكه، لكن الماهية المدركة والتى يشير إليها الشئ على أنها نموذجه الإلهى[2].

---

(1) Aristotle. Metaph, 1, 9, 991 a12.

(2) Matthew of Aqua sparta, Qua est. disputatae, qu. 1. De cognitione. Resp; ad8.

ذلك كله رائع! وينبغى علينا أن نسلم بأن المشكلة يعالجها أستاذ بتمكن واقتدار. لكن ينبغى علينا أن نسلم فى هذه الحالة أيضاً أن هذه الأستاذية نفسها لم تفعل شيئاً سوى أنها اظهرت بوضوح الأخطار الكامنة فى الموقف. فلو أنك بدأت من أفلاطون وأردت أن تظل متسقاً مع نفسك فلابد لك فى هذه الحالة أن تنتهى مع أفلاطون أيضاً. ولقد كان «متى أكزبرطة» متسقاً تماماً، ولهذا فقد ظل العلم اليقينى عنده باستمرار هو العلم بالمثل.. a science of Ideas. والنتيجة النهائية لهذا التحليل هى أن الموضوع الذى يفشل الواقع الحسى فى أن يمد به العقل البشرى يزوده به الإشراق الإلهى للمحسوس، وإن كانت طبيعة هذه المساندة تبين لنا فى الواقع أن هذا الإشراق - لا المحسوس - هو الذى يجلب عنصر الاستقرار والضرورة اللذين يحتاج إليهما العلم. ويمكن للمرء أن يرى ذلك بوضوح حين يتساءل «متى أكزبرطة» ما إذا كانت الأفكار الإلهية يمكن أن تكفى كأساس لهذا العلم فى غياب الموضوعات، ويجيب - وهو مضطر إلى ذلك - بالإيجاب، فالأشياء بمعنى من المعانى علة معرفتنا وتلك واقعة لاشك فيها، ولكنها واقعة وليست أكثر من ذلك، لأن العلة التى تجعل من معرفتنا علماً هى المثل وليست الأشياء، وعلى ذلك فإن المثل لاتعتمد على الأشياء وإنما العكس هو الصحيح. ومن هنا فإن العقل يمكن أن يعرف جيداً عن طريق المثل حتى ولو لم تجد الأشياء(١) وباختصار ليست الأشياء هى العلة الضرورية لعلمنا. وإذا كان الله يطبع مباشرة الأنواع فى عقولنا كما يفعل فى حالة الملائكة، لكنا سنعرفها ونعرفها لذاتها كما نعرفها الآن(٢).

إن الوصول إلى نتائج من هذا القبيل يعنى التسليم بأن الفلسفة الخالصة عاجزة بمصادرها الخاصة عن تأسيس العلم. وطالما أن «متى أكزبرطه» ينظر إلى فكرة الإشراق Illumination على أنها لاهوتية أساساً، فإننا يمكن أن نقول إن نظرية المعرفة عنده هى مذهب شكلى Scepticism فلسفى ينقذه منه الإيمانية Fideism، أعنى الاعتماد على الإيمان بدلاً من العقل. وهذا يساوى القول بأنه لا ضامن لليقين إلا

---

(1) Matthew of Aqua sparta op. cit. Contra, 5 p 225-226.

(2) Ibid, ad 12 m, p.237.

الإيمان وأن الفكر فى العصر الوسيط يتجه هنا نحو المذهب اللاهوتى Theologism عند أوكام[1]. ولقد كانت أهمية المشكلة كبيرة للغاية حتى أن «متى أكزبرطة» لم يكن– ولم يستطع أن يكون – وحده فى هذا الميدان، فالنتائج التى وصل إليها كانت ترتبط بطريقة خاصة لعرض المشكلة أو طرح السؤال ليست خاصة به هو شخصياً، ومن هذه الطريقة تنتج بالضرورة هذه النتائج، ولاشئ أمنع من مراقبة الأوغسطينيين وهم يحذرون من الخطر الذى يهددهم، ويود أوليفى Olivi أن يتابع التراث الأوغسطينى لكنه يريد أن يتبعه بغير أخطاء Sine errore لو كان ذلك ممكناً، وها هو الخطأ الأول الذى يخشى أن يقع فيه :«بخصوص عقلنا ينبغى علينا أن نحذر خشية أن ننكر قدرته على صياغة الأحكام الصادقة واليقينية كما فعل أصحاب الأكاديمية، ينبغى علينا أن نحذر كذلك أن ننسب إليه علماً أصيلاً بكل شئ يمتلكه بالطبيعة أو الفطرة، كما فعل أفلاطون الذى كان يقول ـ فى هذا الشأن ـ إن التعليم ليس شيئاً آخر سوى التذكر» . وإذا ماواجه الفكر فى العصر الوسيط مذهب الأفكار الفطرية Innatism الذى لايرغب فيه أحد ومذهب الشك Scepticism الذى يهدده تهديداً واضحاً، فما هو الطريق الثالث الذى يمكن أن يسلكه ..؟ ليس أمامه من طريق سوى أن يرد إلى النظام الحسى اعتباره، وهذا مافعله دانز سكوت متتبعا القديس توما الأكوينى.

إن القديس توما الأكوينى بكل رغبته فى تثبيت النظام الحسى وإضفاء شئ من المعقولية عليه لكى يصبح جديراً بهذاالاسم لم يجد نفسه مضطراً قط إلى الحط من قوانين الفكر أو الانتقاص من حقوق التفكير، كلا ولم يضره أحد بأن يفعل ذلك، إن الحقيقة بالمعنى الكامل والدقيق لهذه الكلمة إنما توجد فى رأيه فى الفكر وحده؛ لأن الحقيقة تكمن فى الكفاية والملائمة بين الشئ والعقل وفى هذا الارتباط بينهما نجد أن العقل يصبح كاف الشئ، ففى العقل تتم هذه الكفاية أو الملاءمة وبالتالى ففى

---

(١) وليم أوف أوكام (١٢٩٥–١٣٤٩) William of Occam فيلسوف إنجليزى من الفرنسيسكان درس بأكسفورد من ١٣١٢ إلى ١٣١٨ ثم فى باريس حتى عام ١٣٢٤، من مؤلفاته «شرح على الأحكام» و«الشرح الذهبى» وشرح على السماع الطبيعى، وكتاب «مائة قضية لاهوتية» .... إلخ.

العقل توجد الحقيقة بالتأكيد. وهناك شيئان ينبغى أن نضيفهما إذا أردنا أن نفهم الموقف التوماى فى هذه المشكلة: أولهما أن كفاية العقل للموضوع هى كفاية حقيقية أو واقعية Real، وثانياً أن الأشياء التى يتطابق معها العقل هى نفسها تتطابق مع عقل آخر. ولننظر الآن فى هاتين النقطتين على التوالى لأنهما أساسيتان فى فهم الموقف المسيحى فيما يتعلق بهذه المشكلة.

الحقيقة - إن شئنا الدقة - هى فى تأكيد العقل أن الأشياء موجودة أو غير موجودة وحكمه عليها بأنها كذا وليست كيت. ومن الشائع اليوم الاعتراض على هذا التصور - للحقيقة، بأن القول بأن الحقيقة «نسخة» من الواقع هو قول متهافت ولم يصمد أمام الدراسة والنقد طالما أن العقل عاجز تماماً عن مقارنة الشئ على نحو ماهو عليه فى الواقع - والذى لن يصل إليه أبداً - أن يقارنه بالشئ على نحو مانتمثله لأنفسنا، والذى هو كل مايمكن أن نعرفه عنه. وإذا كانت المثالية الحديثة ليس لديها ما نقول أكثر من ذلك لتعارض به واقعية العصر الوسيط فإننى سوف أغامر وأقول إنها لم يكن لديها قط أدنى فكرة عما ينبغى أن تكون عليه الواقعية الأصيلة ولاشك، أى العادة السيئة التى اعتدنا عليها منذ ديكارت، وهى أن نبدأ باستمرار من الفكر إلى الأشياء تؤدى بنا إلى تفسير الكفاية بين الشئ والعقل، كما لو كانت تتضمن مقارنة بين تمثل الشئ وبين شبهه الذى هو كل مانعرفه خارج حدود تمثلنا، ومن اليسير أن يسلى المرء نفسه بكشف المتناقضات التى لاحصر لها، والتى تتضمنها الإبستمولوجيا حين تسلك هذا الطريق. لكن سوف يكون لنا الحق أيضاً فى أن نضيف أن الفلسفة الكلاسيكية فى العصر الوسيط لم تسلك قط هذا الطريق. وهى حين تتحدث عن الحقيقة فإنها تشير فى الواقع إلى حقيقة الحكم، لكن إذا لم تكن حقيقة الحكم مطابقة للشئ؛ فما ذاك إلا لأن العقل الذى يصدر الحكم قد أصبح هو نفسه أولاً مطابقاً لوجود الشئ. إن من ماهيته ذاتها أن يكون قادراً على أن يصبح كل شئ بطريقة معقولة. ومن ثم فإن إثباته لشئ بأنه هو كذا أو كيت، أو أنه موجود أو أنه هذا الشئ وليس ذاك الشئ... إلخ إنما يرجع إلى واقعة أن الوجود المعقول للشئ قد أصبح وجوده. صحيح بالطبع أننا لانجد أحكامنا فى الأشياء ذاتها،

وهذا هو السبب فى أن أحكامنا ليست معصومة من الخطأ. لكننا نجد ـ على الأقل ـ مضمون تصوراتنا فى الأشياء، وإذا كنا نجد أن التصور فى الأحوال الطبيعية أو الظروف العادية يمثل دائماً الشئ الواقعى على نحو مايفهم، وعلى نحو مايوجد فى الواقع بالفعل، فذلك لأن العقل سوف يكون عاجز عن إنتاج التصور على الإطلاق مالم يصبح هو نفسه الشئ الذى عبر عنه التصور، أعنى الشئ الذى لابد أن يتطابق الحكم مع ماهيته، وباختصار فإن الكفاية التى يقيمها الحكم بين الشئ والعقل تفترض مقدماً باستمرار كفاية سابقة بين التصور والشئ، وهذه بدورها تقوم على أساس كفاية واقعية Real بين العقل والموضوع الذى يعطيه شكل أو يخبرنا عنه. وهكذا نجد أنه فى العلاقة الأنطولوجية البدائية بين العقل والموضوع وفى كفايتهما الواقعية توجد الحقيقة إن لم تكن فى صورتها الكاملة التى لاتظهر إلا فى الأحكام، فإنها توجد – على الأقل – جذور هذه المساواة التى يعرفها الحكم ويعبر عنها فى صيغة صريحة.

وهكذا نجد أن لكلمة الحقيقة فى فلسفة القديس توما الأكوينى ثلاثة معانى مختلفة وإن كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، معنى منهما خاص ومطلق، أما المعنيين الآخرين فهما نسبيان، وكلمة «حقيقى أو صادق» True تشير إلى الشرط الأساسى الذى بدونه لايمكن أن تكون هناك حقيقة، وهذا الشرط الأساسى هو الوجود، فلا يمكن أن يكون هناك حقيقة على الإطلاق بغير واقع نستطيع أن نقول عنه إنه حقيقى حين يوضع فى علاقة مع العقل، وبهذا المعنى فإنه من الصواب تماما أن نقول مع القديس أوغسطين إن الحقيقة هى ماهو موجود Verum est id quod est.

أما بمعناها الخاص أو المطلق فإن الحقيقة تعتمد من الناحية الصورية على اتفاق أنطولوجى بين الوجود والعقل، أعنى أنها تعتمد على اطراد الواقعة التى نقيمها بينهما على نحو ماتطرد الواقعة التى نقيمها بين العين واللون الذى تدركه. وهذا مايعبر عنه اسحق إسرائيل فى التعريف الكلاسيكى الذى يقول إن الحقيقة هى كفاية بين العقل والشئ، وأيضاً فى التعريف الذى يقدمه القديس أنسلم، والذى يأخذ به أيضاً القديس توما الأكوينى، ذلك لأن صحة فكر مايتصور ماهو موجود فى

الواقع على أنه موجود وماهو غير موجود فى الواقع على أنه غير موجود، إنما يعنى بالعقل كفاية هذا الفكر للواقعة. وهناك أخيراً الحقيقة المنطقية للحكم التى ليست إلا نتيجة لهذه الحقيقة الأنطولوجية، حتى أن المعرفة هنا ليست إلا إظهار أو إعلان الاتفاق المتحقق بالفعل بين العقل والوجود؛ فالمعرفة تنتج وهى بالمعنى الحرفى تنبع من الحقيقة بوصفها نتيجة نتجت عن علتها، وهذا هو السبب فى أنها لاحق لها فى أن تتساءل عن الكيفية التى سوف ترتبط بها بالواقع بما أنها مؤسسة على علاقة واقعية حقيقية Real.

ونحن نرى هاهنا أولاً أن النقاد المحدثين الذين نقدوا الإسكولائية لم يتشككوا قط فى عمق ولا فى طبيعة الهوة التى تفصلهم عنها، ونحن بدورنا ندرك كم كان حيوياً للفكر فى العصر الوسيط أن يؤكد على معقولية النظام الحسى كما هو. إن الحقيقة إنما توجد فى العقل البشرى، إن شئنا الدقة، لكن ينبغى أن توجد أيضاً بمعنى مافى الأشياء، برغم أنها لاتوجد فيها إلا إذا ارتبطت هذه الأشياء، وعلى هذا فهى ينبغى أن تكون أولاً فى الأشياء من حيث إنها ترتبط بالعقل الإلهى، وهذه القضية هى القضية الحاسمة فى النتائج التى وصل إليها القديس أنسلم فى كتابه عن «الحقيقة De veritate». إننا حين نتحدث عن الإنسان فإننا نقول إن الحقيقة توجد أولاً وقبل كل شئ فى العقل البشرى، لكن إذا تحدثنا بطريقة مطلقة فإننا نقول إنها توجه فى العقل الإلهى، ومن ثم فإن هناك حقيقة واحدة فقط للأشياء جميعاً بهذا المعنى الآتى وهو: أن حقيقة العقل الإلهى واحدة. ومن هذه الحقيقة الواحدة تخرج الحقائق المتعددة للأشياء الجزئية، لكن هناك مع ذلك حقيقة خاصة بكل شئ، وتنتمى إليه بنفس الحق الذى ينتمى إليه كيانه نفسه، وهذه الحقيقة تتصل بكل موجود عن طريق الله، وهى من ثم لاتنفصل عنه مادامت الأشياء لاتبقى ولاتدوم إلا لأن العقل الإلهى ينتجها ويحافظ عليها فى الوجود، ومن ثم فإن الفعل الخالق وهو ينتج الموجودات يفى عليها حقيقة ملازمة لها بنفس هذا الفعل:وهى حقيقة كينونة الأشياء التى يجعل العقل نفسه كاف لها، أو التى يبلغها العقل نفسه. وعلى أية حال فإنه ماكان يمكن أن يكون هناك تعقل إن لم يكن الحس المعروف ذا معقولية خاصة به.

ولهذا فلو أننا وضعنا مشكلة متى أكزبرطه أمام القديس توما فإنه لن يكون هناك شك على الإطلاق فى الجواب الذى سيقدمه له : هل يمكن أن تكون هناك حقيقة أياً كانت إذا ما ألغيت الأشياء ذاتها..؟ سوف تبقى حقيقة العقل الإلهى، لكن الحقيقة النسبية للأشياء لابد أن تختفى مع اختفاء الأشياء أو مع العقل البشرى الذى يمكن له وحده أن يدركها. إن النظرية المسيحية عن الخلق تتضمن بالضرورة هذه النتيجة: إما أن يكون الفعل الخالق لاشئ، وفى هذه الحالة ماكان يمكن أن يكون هناك وجود ولاحقيقة صورية للأشياء التى نعرفها، وإما أن يكون هذاالاسم إيجابياً وحينئذٍ لابد أن تكون الأشياء حقيقية واقعية شأنها شأن الحقيقة الملازمة لها. وسوف يكون هناك فى اية فلسفة مسيحية تعى تماماً معنى مبادئها الخاصة، سوف يكون هناك نظام للحقيقة العرضية شأنها شأن وجودها العارض، لكنها ثابتة شأنها شأن ماهيتها. وهذه الحقيقة المخلوقة التى تتميز بها الفلسفة المسيحية تنتمى إلى الأشياء المحسوسة تماماً كما تنتمى إلى الإدراك الحسى الذى يدركها. ومايبقى من النقد الأوغسطينى للإحساس هو هذا : أن الحواس بسبب ارتباطها بعضو جسدى لاتستطيع أن تحقق صلاحية كاملة لفعلها الخاص، وهى الصلاحية التى تكون لازمة وضرورية للمعرفة إن هذه الصلاحية تبدأ حقاً بما أن الحيوان يشعر أنه يشعر، لكنها لاتكتمل لأنه لايعرف ماهو هذا الشعور. ومع ذلك فإن الحقيقة إذا لم تكن وقد وجدت شكلها الصريح فى الأشياء المحسوسة فإنها قد وجدت لنفسها أساساً تعتمد عليه هنا. إنه من واقعة أن الحس لايعرف الحقيقة، لايمكن أن نستنتج أن ما يعرفه غير حقيقى، بل على العكس تماماً، إذ ليس على العقل سوى أن يعود إلى معطيات الحس لكى يستخلص الحقيقة.

وأنا من ناحيتى أعتقد أن عظمة وحيوية وقوة مدرسة الفرنسيسكان لاتظهر بوضوح أكثر مما تظهر فى الطريقة التى أدرك بها ممثلوها ضرورة هذه النتيجة، وحين أدركوها برهنوا عليهم بطريقتهم الخاصة. لقد حدث لى منذ سنوات كثيرة ماضية أن هنأنى أحد أصدقائى من علماء الاجتماع لأننى عالجت فلسفات العصور الوسطى على أنها مجموعات، وعلى أنها جماعية لكن الواقع أن هذه الجماعات قد

قامت على أساس أفراد ولايمكن أن تكون هـذه الحالة واضحة فى أى مكان أوضح مما هى عليه فى الحالة التى بين أيدينا. لقد كان على دانز سكوت أن يدخل – خلال تراث كل الفرنسيسكان – فى حرب ضد القديس توما، وأن يثير الشكوك حول النظام الحسى وهى الشكوك التى أثارها الأوغسطينيون من قبل. لكنه رفض ببساطة هذا الموقف بعد أن حكم عليه بأنه لايمكن الدفاع عنه فلسفياً واحتفظ بنفسه فى الحق فى أن يجد وسيلة ماينفذ بها مايعتقد أنه حقيقة فى مذهب القديس أوغسطين.

إذن دانز سكوت بدوره يعمق النظر فى المشكلة التى أثارها القديس أوغسطين نفسه فى السؤال التاسع من «٨٣ مشكلة مختلفة» وهو يعرف جميع النصوص الأخرى التى أصبحت فى عصره كلاسيكية، والتى تكررت إلى حد الابتذال، لكن جميع النصوص الأوغسطينية المكدسة يقل وزنها بالقياس إلى جملة واحدة للقديس بولس يقول فيها: «لأن أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مدركة بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته حتى أنه بلا عذر» (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية – الإصحاح الأول – عدد ٢٠) لأنه من تفسير القديس أوغسطين نفسه نجد أن هذه الأعمال التى «لاترى» هى الأفكار أو المثل الإلهية: «ومن ثم فإن الأفكار الإلهية معروفة من المخلوقات، ومن ثم فإنه لابد أن تكون معرفة معينة بالمخلوقات سابقة أيضا على أية رؤية لهذا المثل» إن دانز سكوت بهذا الشكل وهو يقلب العرض الأوغسطينى للمشكلة يأخذ على عاتقه تبرير قيمة المعرفة الحسية، وفى استطاعتنا أن نراقبه وهو يفى بهذا الالتزام ويعمل فيه بهمة ونشاط.

هناك واقعة جديرة بالملاحظة أكثر من غيرها وهى أن كل الجانب الفكرى عند دانز سكوت يميل إلى تدعيم استقلال العقل بقدر المستطاع عن نظام الحس، وهذا مايميز الجانب الفكرى عنده عن القديس توما الأكوينى، وإننا نجد أن شرياناً أوغسطينياً يبقى نابضاً خلال جميع التعديلات التى أدخلها دانز سكوت على النظرية الأوغسطينية. فالمعرفة الحسية لم تكن عنده قط سوى «فرصة» للمعرفة العقلية، ولكن على الرغم من أن دانز سكوت حدد دورها بهذا الشكل فإنه اعتبرها ضرورية فى تأكيد قيمتها، إنها لابد أن تكون بمعزل عن الهجوم فى ممارستها

لوظيفتها الخاصة. لكن لماذا هذه العزلة ؟ لأن دانز سكوت رأى بوضوح تام أن الأكاديمية الجديدة هى البنت الشرعية للأكاديمية القديمة، فالمثالية المفارقة لأفلاطون تتفق تماماً مع مذهب شكلى كامل فيما يتعلق بعالم الأجسام، فى حين أن دانز سكوت لايستطيع أن يوافق بسبب مسيحيته ذاتها على هذه النظرية. وكما أنه قائم فى عالم من الجواهر المخلوقة فإنه ينبغى عليه أن يحصل معرفة بهذه الجواهر إن أراد أن يرتفع إلى عالم المثل، لا أن يقيم فى عالم المثل لينظر من أعلى نظرة احتقار على عالم الأجسام. فأرسطو يحذره من أنه لن يجد وراء النقد الأوغسطينى للحس أفلاطون فحسب وإنما سوف يجد هيراقليطس، لأن هيراقليطس هو الذى يزودنا بالمقدمة الكبرى للقياس وهذه المقدمة الكبرى كاذبة.

وبهذاالشكل فإن دانز سكوت يعارض البخس الأفلاطونى لعالم الحس، ويجد نفسه بالتالى منقاداً إلى نقد التصور الأفلاطونى للإشراق، واعتراضه الرئيسى هو أنه أراد أن يبنى شيئاً على أساسٍ واهٍ، فإذا كان العنصر الحسى فى المعرفة يهرب بطبيعته من قبضة العلم، وإذا كان هذا العنصر باختصار عنصر رواغ أساسا : فكيف يمكن للإشراق الإلهى أن يضفى عليه الاستقرار الذى يحتاج إليه ...؟ إما أن النور الإلهى سوف يسجن نفسه فى المحسوس ويشارك فيه وبالتالى لايقل عنه مراوغة، وفى هذه الحالة فإنه لن يربح شيئاً، وإما أنه سوف يغير شكل المحسوس بحيث لاتصبح لمعرفتنا أية علاقة بطبيعة الموضوع الحقيقية، وفى هذه الحالة سوف نعود إلى الوراء لنقع فى الخطأ الذى يعيبه أرسطو على أفلاطون، وإذا كنا نريد إنقاذ الموقف فليس أمامنا سوى ملجأ واحد للخروج من هذا المأزق هو التسليم بيقين تجريبى يقوم على أساس الاستدلال التجريبى، صحيح أن استقراء القوانين من التجربة لن يؤدى بنا إلى نتائج ضرورية تماما، فليس ثمة تناقض فى القول بأن الأشياء يمكن أن تنتج بطريقة مختلفة عن الطريقة التى نتجت بها فى الواقع، لكن معرفتنا بقوانين الواقع Reality لاتقل يقيناً عن ذلك وخالية من الخطأ؛ لأنها ترتكز على ثبات الطبائع Natures وضرورتها. والمبدأ العظيم الذى يضمن سلامة العلم التجريبى وقيمته هو أن كل مايحدث بانتظام بفضل علة غير حرة هو النتيجة

الطبيعية لتلك العلة. وكلمة الطبيعى Natural تعنى غير الحادث أو مالا يقع مصادفة، أعنى الضرورى، وعلى ذلك فحتى العلوم الطبيعية ذاتها - رغم أنها مكتسبة عن طريق التجربة وحدها - فإنها سوف تتضمن رغم ذلك عنصر الضرورة(1) يمكننا أن نلخص نظرية دانز سكوت كلها فى هذه النقطة الهامة بقولنا إنه يعارض رأى هيراقليطس على أساس أنه لو كانت الأشياء الطبيعية دائمة التغير ولاتكف عن التدفق فإن طبائعها ليست كذلك. ولم يكن إذن من باب المصادفة، ولامجرد نزوة من نزوات التاريخ أن نجد القرن الثالث عشر يشهد ميلاد أعمال - روجر بيكون، وأن يشهد القرن الرابع عشر باكورة التطورات الأولى للعلم الوضعى. وقد يخطئ المرء إذا اعتقد أن فلاسفة العصر الوسيط كان لديهم أى لون من ألوان حب العلم من أجل العلم، أعنى العلم «النزيه» كما نسميه نحن اليوم، صحيح أن حبهم للعلم كان نزيهاً كحبنا للعلم اليوم إذا كنا نتحدث عن الغايات العملية أما العلم، بالأشياء فلم يكن بالنسبة لهم غاية فى حد ذاته، إنهم يتجهون نحو الطبيعة لأنهم مسيحيون ولأنهم مسيحيون كانوا يقومون بدراستها. وما رأوه فيها وما أحبوه فيها لم يكن شيئاً آخر سوى عمل الله أو صنيعة الله. ومن هنا يأتى ذلك الحس الدينى الذى أحصوا به كل عجائب الطبيعة، ومن هنا يأتى كذلك عنايتهم الساهرة على حراسة معقوليتها.

وهكذا أصبحت واقعية العصر الوسيط هى الوريث لواقعية اليونان لسبب يختلف أتم الاختلاف عن ذلك السبب الذى كانت تستلهمه فلسفة أرسطو، وهذا هو مايضفى على واقعية العصور الوسطى طابعها الخاص. لقد أشاح أرسطو بوجهه عن المثالية الأفلاطونية لأن مملكة الإنسان هى مملكة من هذا العالم، ونحن نحتاج بصفة خاصة إلى أن نعرف شيئاً عن العالم الذى نعيش فيه. أما المسيحيون فقد أشاحوا بوجههم عن المثالية الأفلاطونية لأن مملكة الله ليست من هذا العالم، وهذا العالم الذى نعيش فيه - من ناحية أخرى - هو بالضرورة نقطة الانطلاق التى نرتفع منها إلى مملكة الله. ونحن حين نجعل من هذا العالم مجموعة من الظواهر المتضاربة التى لاتكف عن التدفق والتغير فإننا ننزع من أيدينا أفضل الوسائل التى يمكن أن

---

(1) Duns Scotus ; op oxon.1.3.4.2.9.

نرتفع منها إلى معرفة الله. فإذا كان عمل الخلق ليس معقولاً فما الذى يمكن أن نعرفه بعد ذلك عن خالقه؟...، وكيف يمكن لنا الا نتخيل سوى التدفق المستمر لعالم هيراقليطس؟ وإذا كان العالم دائماً التغير فكيف يمكن أن نتخيل خليقة الله وصنعه؟. إن الطبيعة لأنها تتكون من أشياء وكل شئ فيها عبارة عن عداد أو رقم أو وزن أو قدر.. إلخ فانها لذلك تعلن وتعبر عن حكمة الله. إن الطبيعة بما فيها من خصوبة تشهد على قدرته الخالقة، ولأن الأشياء لها وجود وليست مجرد عدم أو شبه عدم فإننا نعرف لذلك أن الله هو الوجود، وهكذا فإن ماانتعلمه عن الله من انكشاف وجه الكون يؤكد أن : «مخلوقات هذا العالم المرئى دليل على صفات غير مرئية لله، لأن الله هو المصدر والأصل والنموذج وهو الغاية النهائية لكل مخلوق، ولأن كل معلول يشير إلى علته وكل نتيجة تدل على سببها وكل صورة على نموذجها، وكل طريق يدل على الغاية التى يؤدى إليها»(1) ولو اننا الغينا كل معرفة بالنتيجة أو المعلول أو الصورة أو الطريق فإننا لن نعرف شيئاً عن العلة أو السبب وعن النموذج أو الأصل وعن الغاية أو السبب إن الفلسفة الواقعية فى القرون الوسطى قد ازدهرت نتيجة لبواعث، وسوف تبقى هذه الواقعية مسيحية مابقى الأثر المسيحى يعمل فيها عمله.

ومع ذلك فنحن عادة مانتحدث عن المثالية المسيحية، ولاشك أنه تعبير ذو معنى مقبول، لكن نوع المسيحية التى تتحدث عنها فى هذه الحالة سوف يكون شيئاً مختلفاً أتم مايكون الاختلاف عن كاثوليكية العصر الوسيط. بالنسبة لمذهب أرثر الذى لايهتم فيه اللاهوت اهتماماً كبيراً بدراسة الطبيعة، بل يعتقد أن الطبيعة أفسدتها الخطيئة بطريقة لايمكن علاجها – فى مثل هذا المذهب فإن المثالية هى أصلح مذهب فلسفى يتلاءم معه وربما نكون أكثر دقة لو قلنا إنه من الطبيعى أن تنشأ اللوثرية فى أحضان المذهب المثالى أو أن المذهب المثالى هو الذى أنتج مذهب لوثر، إن الرجل اللوثرى الحق حين يرد تاريخ الكون إلى دراما خلاص النفس الفردية، يشعر أن الله يعمل بداخله وهذا يكفيه تماماً، فهو لايشعر بأيه حاجة

(1) St. Bonaventure, op. cit,11,12.

للبحث عن الله فى الطبيعة. وبالطبع فإن الكاثوليكية فى العصر الوسيط لم تجهل أن الطبيعة تلوثها الخطيئة وهى فى حاجة ماسة إلى النعمة الإلهية لكنها قالت ورددت أن العالم المادى مخلوق من أجل الإنسان، والإنسان مخلوق من أجل الله. وهذه النزعة المركزية للإنسان، والمركزية للأرض، التى كانت فيما يبدو سائدة مع الكاثوليكية، كانت فى بعض الأحيان موضعاً للنقد واللوم، لكنه تبين لنا اليوم على أية حال انها لم تترك مجالاً على الإطلاق للحط من أهمية الجانب البشرى. ويظل من الصواب مع ذلك أن نقول إن العصور الوسطى - بمعنى أكثر عمقاً - حافظت دائماً على أن تظل بعيدة عن نظرية مركزية الإنسان (أى النظرية التى تجعل الإنسان مركز للكون) وهى النظرية العزيزة على قلوب المثاليين المعاصرين.

والواقع أننا نجد أمامنا منظراً من أعجب المناظر فى التاريخ البشرى وأكثرها غرابة وهو منظر يفتتح ديكارت الفصل الأول منه ويستمر تمثيله حتى اليوم.

ولاشك أن الفلاسفة المسيحيين قد وقعوا تحت إغراء القول إن الطبيعة قد خلقت من أجل الإنسان، وبهذا المعنى يصح أن نقول إن الإنسان يقف فيمركز العالم عند المفكرين فى العصر الوسيط، لكنهم أدركوا مع ذلك أنه بما أن الكون قد خلقه الله فهو مزود بوجود خاص به هو نفسه، وأنه شئ يمكن أن يعرفه الإنسان لكنه لايمكن أن يزعم انه خلقه؛ وطبيعة الأشياء بما أنها مضمومة بفاعلية الفعل الإلهى - فإنها تبقى دائماً ذات واقع متميز عن الفكر، تبقى شئ يمكن أن نتلقاه من الخارج ويمكن أن نسيطر عليه وأن نتمثله، وعندما أعلن كانت انه على وشك إحداث ثورة كوبرنيقية[1] عن طريق إحلال المثالية النقدية، محل الواقعية الدجماطيقية. التى سادت العصر الوسيط، فإن مافعله فى الواقع هو العكس تماماً فالشمس التى أقامها كانت فى مركز العالم - المقصود بها الإنسان - وهذا عكس ثورة كوبرنيكس Copernicus فقد أدت الثورة الكانطية إلى مركزية الإنسان بطريقة جزرية أكثر مما

(١) الثورة الكوبرنيقية فى الفلسفة هى الثورة الكانطية المتشبهة بكوبرنيكس العالم البولندى الشهير الذى عارض النظرية البطلمية التى كانت تجعل من الأرض مركزاً للكون وجعل الشمس هى المركز، وكذلك أراد كانط ان يجعل الإنسان المركز والعقل هو الأساس فى جميع معارفنا - راجع كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ٩١- وكذلك كتابنا «إلى مدخل الفلسفة» ص ١٢٠.

كانت تتهم به العصور الوسطى. إن إنسان العصر الوسيط لم يكن يعتقد أنه مركز العالم إلا بمعنى محلى تماماً، بمعنى أن هذه المخلوقات التى تحيط به هو تاجها وقمتها. لكنه ليس خارجاً عنها، إنه يلخصها فى ذاته، وهذه الخليقة التى هو واحد منها لابد أن يخضع لها وأن يكيف نفسه معها إن أراد أن يفهم شيئاً عن طبيعتها. لكن إنسان العصر الحديث الذى دعمته مثالية كانط، ينظر إلى الطبيعة على أنها ليست شيئا آخر سوى محصلة لقوانين الروح، وهكذا فقدت الأشياء استقلالها بوصفها مخلوقات إلهية وأصبحت تدور حول الفكر البشرى الذى تستمد منه قوانينها. وكيف يمكن لنا أن نندهش بعد ذلك كله إذا وجدنا المذهب النقدى يحذف بالتدريج كل ميتافيزيقا؟ إننا لكى نتجاوز النظام الطبيعى فلابد أن يكون هناك أولا مثل هذا النظام الطبيعى، وإذا كنا سوف نرتفع فوق الطبيعة، فلابد أن تكون هناك أولا مثل هذه الطبيعة. وما أن يرد الكون إلى قوانين الروح حتى يصبح الإنسان هو الخالق. ولايحتاج بعد ذلك إلى الارتفاع عن ذاته ولا أن يجاوز نفسه؛ إنه شرع العالم الذى أوجده ذهنه، وسوف يصبح الإنسان من الآن فصاعداً سجيناً لعمله، وسجيناً لما صنع، ولن يستطع الإفلات منه بعد ذلك على الإطلاق، ولو أننا تأملنا فى روح الإصلاح الكانطى لكان علينا أن ندرك الروح التى يريد أن يضع نهاية لها، والواقع أن «كانت» كان يستهدف واقعية العصر الوسيط فى هجومه على الدجماطيقية، لكن الأمر الذى يشك فيه على الإطلاق فيما يبدو هو أن واقعية العصر الوسيط لايمكن استئصالها من الذهن إلا باستئصال الروح المسيحى الذى يحكم نموها وتطورها. لقد تعلم المفكرون فى العصر الوسيط من سفر التكوين أن العالم من صنع الله لامن صنع الإنسان. كما تعلموا من الإنجيل أن غاية الإنسان لاتكمن فى هذا العالم لأن غايته هى الوصول إلى الله وحين تقاب المثالية النقدية هذه المشكلة التقليدية رأساً على عقب فإنها تجعل من المستحيل حلها، فإذا كان فكرى هو شرط الوجود فإننى لن أستطيع عن طريق الفكر على الإطلاق أن أتجاوز حدود وجودى.

ولن تتحقق كفاءتى للوصول إلى اللامتناهى على الإطلاق. وحتى إذا كان فكرى لايقدم سوى الشروط الأولية القبلية للتجربة فسوف يكون هناك باستمرار حاجز

بينى وبين الله يتألف من مقولات الفهم التى تعوقنى وتمنعنى عن طريق وجوده، هنا على الأرض كما تعوقنى عن الوصول إلى أية رؤية سعيدة لكمال هناك فى العالم الآخر، ولاشك أنه لايزال من الممكن أن نتخيل تحولاً كاملاً للإنسان يجعله أهلاً لمعرفة من نوع غريب عن طبيعته، وتلك هى وجه الدقة الفكرة التى حكم عليها المفكرون المسيحيون بأنها مشكوك فيها فلسفياً ورأوا أنه لابد من تجنبها. إننا إذا ما أخذنا الإنسان على أنه عابر سبيل لوجدنا أنه فى الطريق إلى غاية - على الرغم من أنها تجاوز قواه الطبيعه فإنها لاتخرج عن نطاق قدرته، إن أنشطته العقلية قادرة على أن تقوده إلى هذه الغاية. والفكر البشرى رغم أنه يثرى دون أن يشبع بما يجده من ماهيات للموجودات من حوله فإنه يسير نحو الوجود الإلهى. ومن ثم ينبغى عليه أن يعد نفسه من أجل هذه الغاية الوحيدة التى سوف تشبعه فى النهاية أو هذا الموضوع الذى سوف يحقق طبيعته كاملة. لكن ماهى العلاقة التى يرتبط بها فكرنا بهذه الغاية، أو هذا الموضوع؟ وبأى معنى يكون هذا العقل قادراً على الارتباط، بهذا الموضوع؟ تلك أسئلة ينبغى علينا أن ندرسها فى الفصل القادم.

الفصل الثالث عشر

العقـل وموضوعـــه

تلخيص :

(١) المعـرفة الـبشرية تطـرح سؤالـين : الأول : ما الموضـوع الطـبيعـى للـمعـرفة؟ والثـانى : هـل هذا المـوضـوع يـكفى الـعقـل البـشرى؟ (٢) مـذهبان مـيتـافيـزيقـيان يقـدمان إجـابتـين متحـدتين روحـاً ومـختـلفـتين مـنهـجاً هـما مذهـب تومـا الأكويـنى ومذهب دانز سـكوت. (٣) هل معرفة الـله هى الموضـوع الطبـيعى للعقـل البشرى؟ كثيراً ماقـيل عن فلاسفة العصـر الوسيط إنهم يقولـون بهذه الفكرة على أنهم كانوا يـتبـادرون فى أبـعادهـم عن مـذاهبـهم. (٤) هـناك فـلاسفـة ساروا مـع الأفلاطـونيـة وجعـلوا الموضـوع الطبـيعى لـلعقل هـو إدراك المثل. (٥) تـوما الأكويـنى ـ كمـا هـى الحـال بـاستـمرار ـ يـرفض هـذا الاتجاه ويـعلن اتفـاقه مع أرسطـو مع التـجـربة. (٦) القديـس توما يرى أن هـناك علاقة طـبيعـية بين العقـل البشرى والأشـياء المـاديـــة. (٧) لاتسـتطـيع أن تـكون تـصورات بدون الأشـياء المحـسوسـة. (٨) لاتسـتطـيع أن تصـل إلى الجـواهـر المعقـولـة التى تجـاوز التجـربة الحسيـة بدون المحسـوسات. (٩) مايقال علـى الجواهر المعقولة يقال عـلى الله. (١٠) الله لايندرج تحـت مقولة ما ولا جنس مـا. (١١) الـعقل عـنـد تـوما الأكويـنى يمـيل مـيلاً طـبيـعيـاً نـحـو الأشيـاء المحسوسـة ومن ثم لايكـون الله هو الموضـوع المناسب لـلعقل البـشرى. (١٢) دانز سكـوت يتفق فـى النتـيجة وإن اخـتلف فى طـريقة الـوصول إليـها. (١٣) لقد كـانت الحـالة الطبـيعية للـنفس عـند القديس توما هى اتحـادها بالبدن. وما تعرفـه النفس فى هـذه الحـالـة هـو المعـرفـة الطـبيـعيـة بالـنسبة لـها. (١٤) عـنـد دانز سـكوت أيضـاً لايسـتطيـع العقل أن يـكون تصـورات إلا بالالـتـجاء إلى الحس، فـالإحساس هـو الذى

يعطى للعقل دفعته الأولى – ربما كان ذلك عقاباً علـى الخطيئة الأولى. (١٥) ربما يكون السبب أيـضاً أن الله يريد التعاون الدقـيق للكائنات كلها. (١٦) سـكوت يتجه إلى الميتافيزيـقيا بعـد عجز الإبستـمولوجيا عن تبرير المـوضـوع الطبـيعى للـعقل. (١٧) معنى كلـمة «حركة» هـو يؤثر، وهنـاك حركتان فقط : طبيـعية وإرادية؟ (١٨) فهل الله يـحرك عقلنا حركة طـبيعية أم إرادية؟ (١٩) الإرادة عند دانـز سكوت : من المستحـيل أن تكون الـحركة الأولـى إرادية، بل لابد أن تكون طـبيعية. (٢٠) الطـبيعة الإلهية تسبق جـميع الطـبائع الأخرى. (٢١) الـله هـو الذى يـعرف ماهـيته العقـلية، ومعرفـة الممكنات لـيست على نفـس الدرجة. (٢٢) رؤية الأحداث الـعارضة بالـنسبة لله. (٢٣) لاشئ عرضـى يمكن أن يكون مـوضـوعاً طبيعياً وضـرورياً للـعقل الإلـهى. (٢٤) وعقلـنا عارض أو حادث فلايمـكن أن يكون موضـوعاً طبيعـياً للعقـل الإلهى. (٢٥) ولايمكن أن يـكون الله مـوضـوعاً لمعرفـتنا بفـضل قرار إلهـى حر. (٢٦) رؤية الماهية الإلـهية عند توما وسكوت معاً هـى خاصة بالله لايرتفع إليها العقل البشرى إلا بـعـون مـن الـله. (٢٧) إذن الـلـه لا هـو المـوضـوع الأول لـعـقـلـنـا ولا هـو المـوضـوع الطـبيعـى لهذا الـعقل. (٢٨) عـقلنـا عند الـقديس تـوما يشـكل تصـوراته بمسـاعدة الحس. والقديس بولس يرى أن معرفة الله تبدأ من معـرفة المخلوقات. (٢٩) إذا بدأنا بالمحـسوسـات وصلـنا إلـى الله كعلـة للـعالـم. (٣٠) وهـو بالـتالـى يجـاوز كل نـظام للـوجود. (٣١) الـعقل الـبشـرى لا ينفـذ إلى الماهـية الإلـهية بمـا هـى كـذلك. (٣٢) هناك هـوة بين الله والعقل والله وحده هـو الذى يستطيع أن يتخطاها. (٣٣) والـعقل البشـرى مهما بلـغ ضـعفه قادراً علـى التمثل.

العقـل وموضوعـــه

مشكلة موضوع المعرفة البشرية تتضمن فى الواقع سؤالين أساسيين متميزين ومرتبطين مع ذلك ارتباطاً وثيقاً : أما السؤال الأول فهو يتعلق بالموضوع الطبيعى للمعرفة ويمكن صياغته على النحو التالى : ماهى فئة الموجودات التى تندرج مباشرة أمام فكرنا، أو التى تكون فى متناول عقل مثل عقلنا ..؟ والسؤال الثانى يتصل بالموضوع الكافى أو الملائم adequate للمعرفة ويمكن صياغته على النحو التالى :

هل يكفى مانعرفه معرفة طبيعة لكى يشبع ويكفى قدرتنا العقلية؟ مذهبان ميتافيزيقيان كبيران عند كل من القديس توما الأكوينى ودانز سكوت أجابا عن هذه المشكلة بمنهجين مختلفين ولكن بروح واحدة تماماً، ولاشئ يمكن أن يكون أكثر نفعاً بالنسبة لتحقيق غرضنا ومتابعة موضوعنا من دراسة هذين السؤالين والإجابة التى قدمها كل من توما الأكوينى ودانز سكوت مبينين مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما.

عندما يريد الفلاسفة تأكيد قدرة الإنسان على معرفة الله، فإن أبسط وسيلة لذلك هى – فيما يبدو – أن يجعلوا من الله موضوعاً طبيعياً للعقل البشرى، وهدفاً أو غاية يسعى هذا العقل للوصول إليها. ومن هذا المنظور فسرت مذاهب فلسفية كثيرة من مذاهب العصر الوسيط. فالملاحظ أن الناقد حين يمل من اتهام هذه المذاهب بأنها لاهوتية، وحين يرهق من اتهامها بأنها مجرد «لاهوتيات»، تراه يدينها بأنها مذاهب صوفية، ولن تجد حكماً يجانب الصواب أكثر من هذا الحكم. ذلك لأن القول بأن الله هو الموضوع الطبيعى لقدراتنا المعرفية كان – على العكس – هو الاتهام الذى يتبادله فلاسفة العصر الوسيط بعضهم ضد بعض، ولأنهم كانوا

يشعرون بخطر هذا الاتهام وجديته، فإننا نجد الفيلسوف المسيحى يفاخر بأنه استطاع أن يتجنبه أكثر بكثير مما استطاع زميله. فالقديس بونافنتير يسوق هذا الاتهام ضد جروستست Grosseteste، ويسوقه دانز سكوت ضد هنرى جاهنت Henry Ghent وأكثر من فيلسوف من فلاسفة التوماوية الجديدة يسوقه اليوم ضد دانز سكوت، ومن ثم فإن علينا نحن أن نحذر من الوقوع فى مثل هذا الخطأ، فهذه النقطة هى التى تقرر مصير أية إبستمولوجية مسيحية وهى لهذا تستحق مايبذل فيها من جهد كما أنها جديرة بأن يتنبه إليها بعناية كما فى جميع المسائل الأخرى فتلك هى الحال هنا أيضاً. هناك مسيحيون أغواهم تماماً المذهب الأفلاطونى فصاروا فى ركابه وبحثوا فى مبادئه عن حل لمشكلة المعرفة. ليس ذلك هو مافعله القديس توما، فهو أبعد ما يكون عن أن يوافق أفلاطون على أن الموضوع الطبيعى المناسب لعقلنا هو المثال المعقول الذى ينبغى أن نجاهد فى الارتفاع والانفصال عن عالم الحس لكى نصل إليه/– أقول إن القديس توما خلافاً لذلك يعلن اتفاقه مع أرسطو – ومع التجربة /فى تأكيده أننا لانستطيع فى هذه الحياة أن نشكل تصوراً ما لم نتلقاه أولاً من انطباع حسى معين، ولاحتى أن نعود بعد ذلك إلى هذا التصور دون أن نلجأ إلى الصور التى خلفها الحس فى خيالنا. فهناك إذن علاقة طبيعية، وتناسب جوهرى، بين العقل البشرى، وطبيعة الأشياء المادية، وينتج عن ذلك أنه حتى إذا ما سلمنا بوجود مثل معقولة خالصة مثل المثل الأفلاطونية، فإن القول بأن طبيعتها ذاتها تضعها بعيداً عن متناول حواسنا يجعل من المستحيل اعتبارها موضوعاً طبيعياً للعقل وعلى ذلك فإننا إذا ماحذفنا المثل الأفلاطونية من المجال الطبيعى للمعرفة البشرية فإن ذلك يعنى أن تحذف جميع الموضوعات المشابهة أياً كان نوعها، أعنى أن نحذف جميع الموضوعات التى تجاوز التجربة الحسية.

علينا أولاً وقبل كل شئ أن نرفض – مخالفين بذلك بعض الفلاسفة – القول بأننا نستطيع عن طريق بعض التصورات المجردة من الحس أن نصل إلى أية معرفة مناسبة للجواهر العقلية، لأن الجواهر العقلية الخالصة هى فى الواقع من طبيعة مخالفة أتم الأختلاف لطبيعة الماهيات المحسوسة. لذلك فإننا قد نجرد، وننفى،

ونصفى بقدر مانستطيع، لكننا لن ننجح على الإطلاق فى أن نجعل مايقدم إليها على أنه محسوس ممثلاً للمعقول. ولاشك أن المعرفة المجردة (من الحس) للجواهر المعقولة الخالصة أفضل من لاشئ تماماً، لكننا لانستطيع مع ذلك أن نجعلها – ولو للحظة واحدة – بديلاً عن المعرفة المناسبة للجواهر المعقولة بما هى كذلك. والواقع أن يصح أو يصدق على الموضوعات اللاحسية – كالمعقولات الخالصة مثلاً – يصح أو يصدق بدرجة أعلى فى حالة الله. ذلك لأن المعقولات الخالصة لاتتميز عنا نحن أنفسنا إلا من حيث لاماديتها ... immateriality، فهى جواهر من نوع مختلف عن جوهر الإنسان، لأنها لاتتكون كما نتكون نحن من مادة Matter وصورة Form، وإنما هى تظل مع ذلك جواهر لأنها تتركب من الماهية essence والوجود الفعلى existence وباختصار على الرغم من أنها ونحن البشر لاننتمى معاً إلى جنس طبيعى واحد، فإننا مع ذلك نتدرج معاً تحت مقولة منطقية واحدة واحدة. وأعنى بها مقولة الجوهر Substence، أو ببساطة أكثر نندرج معاً – نحن والجواهر المعقولة تحت مقولة المخلوقات أعنى مقولة تلك الموجودات التى بسبب أنها ليست هى الوجود الإلهى Being فإنها لاتتضمن من حيث ماهيتها علة كافية لوجودها. لكن الله لايندرج تحت نفس الجنس الطبيعى الذى نندرج نحن تحته طالما أنه لايتركب من مادة صورة، كما أنه لايندرج تحت المقولة المنطقية بصفة عامة، أعنى مقولة الجوهر طالما أنه لايتركب من ماهية ووجود. كيف يمكن إذن لذلك الموجود الذى يجاوز النفس البشرية التى تعرف والموضوعات الحسية التى تعرف فى أن واحد – يمكن أن يكون فى متناول الإدراك الطبيعى لعقلنا ..؟

وعلى هذا النحو فإن الجواب التوماوى فى المشكلة بأسرها سوف يكون واضحاً بسيطاً. إن العقل الذى يميل طبيعياً نحو الأشياء المحسوسة لايمكن أن يكون الله هو– بطريقة طبيعة – الموضوع المناسب له(١).

أما رأى دانز سكوت فهو أكثر من ذلك تعقيداً وأقل سهولة فى إدراكه، لكنه يتفق تمام الاتفاق مع النتيجة التوماوية – وعلى أية حال فإنه لمن الصواب أن تقول فى كلا

---

(1) Saint Thomas, Sum. Theol, 1, 88, 2 Resp. Cont. Gent. III, 42-43.

المذهبين على حدٍ سواء إن العقل البشرى لايستطيع أن يدرك الجوهر المعقول الخالص أو أن يفهمه، ومايفرق بينهما هو فهمها لحالة الإنسان الراهنة، وسبب هذه الحالة. وعندما يصرح القديس توما بأن العقل البشرى ينبغى عليه بالضرورة أن يتجه نحو عالم الحس، فإنه بذلك إنما يفترض سلفاً أن حالة الإنسان فى حياته الراهنة ووضعه على هذا النحو هما الحالة الطبيعية والوضع الطبيعى له، ومكانته هذه سببها أن طبيعته طبيعة بشرية. ولاشك أن الخطيئة الأصلية قد جرحت الطبيعة لكنها لم تغيرها طالما أن تغير الطبيعة يمكن أن يعادل هدمها. وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك؟ مادامت وحدة النفس والبدن وحدة طبيعية، ومادامت المعرفة من طريق التجربة من الحس المرتبطة بهذه الوحدة هى طبيعية كذلك..؟ ولقد سار القديس توما الأكوينى شوطاً بعيداً فى هذا الاتجاه – وهو باستمرار يقطع شوطاً بعيداً فى الطريق الذى يتطلبه منه عقله – حين يدرك أن النفس لو انفصلت عن البدن فإنها لابد أن تكون قادرة على المعرفة المباشرة للمعقول، وهو يضيف أن الحال التى تجد فيها نفسها عندئذ لن تكون حالة «طبيعية» والفكرة واضحة، فالنفس متحدة بالبدن على وجه الدقة حتى يستطيع أن تعمل وفقاً لطبيعتها. ونمط المعرفة التى يمكن لها أن تمارسه حين تنفصل عن البدن ربما يكون فى ذاته أعلى أو أكثر نبلاً، لكنه – يقيناً – لايمكن أن يكون نمط المعرفة الطبيعى للنفس(1).

لكن مايطلق عليه دانز سكوت لفظ «حالة» ليس هو – من ناحية أخرى – نفس الشئ الذى يطلق عليه القديس توما هذا اللفظ، فعنده أن حالة موجود ما لاتعرف بالنسبة لطبيعته يمكن لها أن تؤكد هذه الحالة، كلا ولا حتى كشئ تتطلبه الضرورة الداخلية لطبيعة ما، ولكن الحالة عند دانز سكوت هى نمط الوجود أو الطريقة التى يوجد بها الوجود. والتى تضمن قوانين الحكمة الإلهية دوامها، ومن ثم فإن حالة العقل الطبيعية فى فلسفة دانز سكوت يمكن أن تكون هى نفسها الحالة الطبيعية للعقل فى فلسفة القديس توما الأكوينى دون أن يكون علينا أن نستنبط منها ما استنبطه القديس توما، وهذا هو على وجه الدقة ماحدث بالنسبة لمشكلتنا الراهنة.

(1) Saint Thomas, Sum. Theol, 1, 89, 7 Resp.

فمن الصواب تماماً أن نقول «عند دانز سكوت» إن العقل البشرى إذا ما أخذ فى حالته الفعلية الراهنة عاجز عن أن يشكل أن تصور مالم يتجه أولاً إلى عالم الحس، لكن ذلك يرجع ببساطة إلى الحالة التى يجد نفسه عليها فى الواقع، أو قد لايكون ذلك سوى حالة واقعة فحسب دون أن يكون المقصود هو أن هذه الحالة هى الحالة الحقيقية، أو الحالة الحقة للعقل. فالمعرفة العقلية لايمكن أن يكون لها وجود بدون الخطوة الأولى التى يخطوها العقل عن طريق الحواس؛ فالإحساس يدفع العقل الدفعة الأولى التى بدونها لاتكون له حركة ولاتكون هناك معرفة عقلية على الإطلاق. لكن لماذا ..؟ ربما – وهذا افتراض يشير إليه دانز سكوت بكثير من الرضا – كان ذلك عقابا إلهياً على الخطيئة الأصلية، وربما أيضاً يكون السبب هو أن الله يريد هذا التعاون الدقيق بين ملكاتنا المعرفية المختلفة، وأياً ماكان السبب الذى نفترضه فإن هناك شيئاً مؤكداً هو : أنه لايوجدشئ فى طبيعة العقل بوصفه متحداً مع البدن يجعل من الضرورى بالنسبة له أن يلجأ إلى الحس لكى يمارس نشاطه(١). لكن إذا كان الحال على هذا النحو فإننا لن نستطيع أن نقول إن الموضوع المناسب لعقلنا هو ماهية الأشياء المحسوسة. كما أننا لانستطيع – أكثر من ذلك ـ أن نقول إن الجوهر المعقول الخالص يهرب من إدراك عقلنا بسبب معقوليته ذاتها كلا، ولانستطيع أن نزعم أخيراً أن السبب الذى لايجعل من الله موضوعاً طبيعياً لمعرفتنا هو أن الواقع الحسى هو وحده الموضوع المناسب لعقولنا بشكل طبيعى. وهذا هو السبب أيضاً فى أن دانز سكوت سوف يتجه إلى الميتافيزيقا بحثاً عن حل للمشكلة بعد أن عجز عن الوصول إليه فى ميدان الإبستمولوجيا أو المعرفة. والطريق الذى يسلكه فى ميدان الميتافيزيقا لم يكن بغير أشواك، لكنى سوف أغامر وأطلب منك أن تتبعه ولو قليلاً، وأنا على يقين من أنك لن تأسف أبداً لأنك سرت معه فى هذا الطريق.

دعنا نتفق أولاً على أن نطلق كلمة «حركة» على الفعل الذى يمارسه موجود واقعى على موجود آخر، ثم دعنا نتساءل ثانية عما إذا كان من الممكن أن نعتبر الله موضوعاً قادراً على تحريك عقولنا بطريقة طبيعية..! هناك إجابتان ممكنتان فقط

(1) Duns Dcotus : op oxon.1.3.3.24.

لاغير عن هذا السؤال : لأنه لايمكن أن يكون هناك سوى نوعين فحسب يمكن تصورهما للحركة : حركة طبيعية، وحركة إرادية. أما الحركة الطبيعية فهى تلك الحركة التى يمارسها موجود على موجود آخر بفضل ضرورة داخلية لطبيعته ذاتها، بمعنى أنه ما أن يوجد هذا الوجود حتى تظهر تلك الحركة فى الحال، وهو حين يوجد لايملك إلا أن يمارسها وأن يحدثها. أما الحركة الإرادية فهى تنبع من قرار حر وبالتالى فهى تعتمد اعتماداً تاماً على هذا القرار، وحدوثها أو عدم حدوثها متعلق به. ومن ثم فإن السؤال السابق ليس له سوى إجابتين اثنين فحسب : فإما أن الله يحرك عقلنا على نحو مايحرك موجود طبيعى موجوداً آخر حين يؤثر فيها، وفى هذه الحالة سوف يتحتم علينا نقول إن الله هو الموضوع الطبيعى لعقلنا – وإما أن الله يحرك عقلنا بقرار حر منه لكى نعرفه (أعنى أننا نتجه إلى معرفة الله بأمر إلهى)، وفى هذه الحالة ينبغى علينا أن التسليم بأنه لايوجد بيننا وبين الله أية علاقة طبيعية يمكن تصورها، ولا حتى تلك العلاقة التى تكون بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف. كيف سنختار بين هاتين الإجابتين وأيهما نأخذ..؟

الواقع أن إحدى النقاط التى كثيراً ما أسئ فهمها فى فلسفة دانز سكوت تتعلق بدور الإرادة، وربما كان تعبير «الإرادة الإسكولائية» من أكثر التعبيرات شيوعاً، ولاشك أن الإرادة تلعب دوراً بارزاً وملحوظاً فى مذهبه، لكن هناك حدوداً لهذا الدور، وربما كانت الحدود الأكثر أهمية من غيرها – وهى التى يمكن أن تكفى لكى نفصل دانز سكوت تماماً عن أولئك الذين يضعون الإرادة فى أصل الوجود أو عند جذوره الأولى – إنما تكمن فى رفضه الموافقة على إمكان وجود أى مذهب إرادى voluntar-ism بالنسبة لله ويمكن أن نشرح ذلك بدقة أكثر فنقول : طالما أننا نصنف كل حركة يمكن تصورها على أنها إما أن تكون طبيعية أو إرادية، فمن المستحيل تماماً أن تكون الحركة الأولى بطريقة مطلقة – وهى الحركة التى تعتمد عليها بقية الحركات جميعاً– من المستحيل أن تكون حركة إرادية،إن مايكون فى أساس الأشياء أو مبدأها لابدّ أن يكون طبيعة لا إرادة «وسبب ذلك يسهل فهمه».

إنه لكى تريد، فإنه من الضرورى أولاً وقبل كل شئ أن تعرف. والفعل الذى تريد

الإرادة بواسطته يفترض مقدماً إذن الفعل الذى بواسطته عرف العقل أولاً الموضوع المراد. وعلى ذلك فإن حركة العقل بواسطة موضوعه حركة طبيعية (وهى الحركة المعرفية التى يتجه فيها العقل إلى معرفة الموضوع قبل أن يريده)، ومن ثم فلابد أن تكون هناك حركة طبيعية سابقة على فعل الإرادة، ولو أننا الآن طبقنا الفروق والتميزات السابقة عن الله مع علمنا أنها لاتكون دقيقة أو مناسبة تماماً حين تتعلق المسألة بالله - لكن لو أننا طبقناها على الله مع شئ من التجاوز لكان من السهل علينا أن نرى كيف ينبثق حل المشكلة من هذا التمييز بوصفه نتيجة ضرورية لها.

الطبيعة الأولى القادرة على أن تمارس حركة ما، الطبيعة الأولى التى لايمكن أن يكون هناك طبيعة قبلها أو سابقة عليها هى : الماهية الإلهية؛ طالما أن هذه الطبيعة الإلهية تسبق جميع الطبائع الأخرى على نحو مايسبق اللامتناهى المتناهى. وعلى ذلك فإن هذه الحركة الطبيعية الأولى لايمكن لشئ أن يدركها سوى العقل الإلهى، ولايمكن لشئ أن يتقبلها أو يتلقاها سوى العقل الإلهى، لدرجة أن أول الحركات جميعاً سوف تكون هى الحركة الطبيعية لعقل الله بواسطة ماهيته، وعندئذ فقط - يمكن أن تتدخل الإرادة الإلهية لتقبض بفعل من أفعال المحبة على الماهية اللامتناهية المعروفة والمعبر عنها على هذا النحو :- الفعل الإرادى يتبع الفعل الطبيعى، وكما أن تعقل الله لذاته أنتج «الكلمة» فكذلك من محبة الله لذاته يخرج «الروح المقدس»، وهكذا تنغلق دائرة العمليات الباطنة للماهية الأولى. ولكن يمكن للمرء أن يلمح منهما السبب الذى سيجعل وجود الأشياء الأخرى كلها ممكنة.

والواقع أنه من منظور التحليل الميتافيزيقى فإن أول الحركات التى يمكن تصورها لاتنتهى عند حد تعقل الماهية الإلهية - إذا ما أخذت معزولة فى لاتناهيها وضرورتها - لكنها بنفس العقل تبلغ إلى المشاركات المتناهية والتى يمكن أن تخلق لتلك الماهية، تبلغ تلك الموجودات التى سوف يكون وجودها الممكن متحققاً بالفعل لو أنها شابهت الوجود الإلهى الذى يستطيع هو وحده أن يخرجها إلى حيز الوجود الفعلى. غير أن دانز سكوت - بحدس عميق يأخذنا إلى صميم فكره - يلفت انتباهنا إلى أن معرفة الممكنات فى الله لايمكن أن تكون لها نفس طبيعة الله لماهيته

الخاصة، لأن ماهيته ضرورية - فى حيز أن الممكنات حسب اسمها نفسه ليست كذلك، وهذه الممكنات إذا ما أخذت فى ذاتها، أعنى فى إمكانها الخالص لاتضح أنها ينقصها التعيين المطلوب لكى تندرج تحت معرفة متميزة، وسوف يتضح ذلك أكثر لو أننا تأملنا حالة الأحداث العارضة المقبلة. افرض مثلاً أن العقل الإلهى إذا ما أخذ فى ذاته - وبمعزل تام عن كل تعين أو تحديد إرادى - يعرف أن حادثة ماسوف تحدث من بين حادثتين ممكنتين، عندئذٍ فإنه إما أن تظل الحادثة عرضية فى ذاتها، وهذا يعنى أن العقل الإلهى يمكن فى هذه الحالة أن يخدع، وإما أن تكون المعرفة التى يعرفها العقل الإلهى عنها معصومة من الخطأ وهذا يعنى أن الحادثة فى هذه الحالة سوف تكف عن تكون عارضة أو حادثة Coningent وعلى ذلك فطالما أننا نظل داخل نظام العقل، فإن المعرفة المتميزة بالحادث العرضى سوف تظل مستحيلة. فما هو المطلوب إذن لكى تكون هذه المعرفة ممكنة ..؟

لابد أولاً وقبل كل شئ أن تقرر الإرادة الإلهية - من زاوية التحليل الميتافيزيقى الحالى - أن تريد وجوداً متعيناً أو حادثة.

ثانياً : أن العقل الإلهى لابد أن يعرف - بما أنه يعلم هذا التحديد المعصوم من الخطأ للإرادة الإلهية - كنتيجة لهذا القرار أن هذا الموجود أو ذاك لابد أن يوجد، أو أن هذه الحادثة أو تلك لابدّ أن تقع. ومن ثم فإن دانز سكوت يبرهن - وهو يقتلع مذهب للضرورة عند ابن سينا من جذوره - على أن الموجودات، أبعد ماتكون عن أن تتلقى وجودها الأولى من قانون طبيعى أياً كان - مايمكن أن تكون لدينا أدنى فكرة متميزة من الوجود الأول بغير تدخل حر من الإرادة الإلهية. إن الموجودات لكى تتحدد (تتعين بطريقة يمكن تصورها تحتاج إلى أن يريدها الله أولاً، ومن ثم فإن ماهية الوجود الضرورى تحرك بالضرورة العقل الإلهى، لكن ماهية الوجود الحادث العرضى لايمكن أن يحركه إلا عرضاً، طالما أنه لكى تحرك لابدّ أولاً أن تكون موجودة أو وجودها يعتمد على إرادة. لكن العكس لايقل عن ذلك صحة، وهكذا نبلغ نتيجتنا.

لاشئ من الأشياء العارضةالعادية يمكن أن يكون موضوعاً طبيعياً وضرورياً للعقل الإلهى، لا موضوعه الضرورى طالما أن موضوعه الضرورى الوحيد هو الماهية

الإلهية، ولا موضوعه الطبيعي، طالما أنه لايكتسب بطابع الموضوع إلا بفضل قرار إرادى فحسب. لكن العكس صحيح أيضاً بمعنى أن العقل المخلوق لايمكن أن يكون الله هو موضوعه الطبيعى، لأنه إذا لم تكن هناك علاقة طبيعية بين المخلوق والخالق، فلا يمكن أن تكون هناك علاقة بين الخالق والمخلوق، ولكى يكون الأمر على خلاف ذلك فإن ذلك يتطلب أن تكون علاقة عقلنا بالجوهر هى نفسها كعلاقة العقل الإلهى بالماهية الإلهية، ونحن نعلم تماماً أن العلاقة ليست على هذا النحو طالما أن عقلنا عارض أو حادث شأنه شأن وجودنا نفسه، إن الإنسان لكى يستطيع أن يعرف الله فإنه لايريد للإرادة التى أخرجته من حالة الممكن إلى حالة الوجود الواقعى أن تتدخل من جديد لكى تجعله يعبره الهوة بين المتناهى واللامتناهى. وفى استطاعة اللامتناهى وحده أن يفعل ذلك.

وهكذا فإن الوجود الذى لايستطيع أن يوجد إلا بفضل قرار حر من الله – لأنه ليس له علاقة ضرورية بالله – أن يعرف الله إلا بفضل قرار إلهى آخر شأنه شأن القرار الأول؛ لأنه لاتوجد علاقة طبيعية بين عقل عرضى حادث وبين ماهية ضرورية[1] ولقد اتخذ الله هذا القرار الحر وهو يخلق هذا العالم المرئى الذى يظهر مجده، والذى يرفعنا إدراكه حتى نصل إلى الله. والله يتخذ مرة أخرى هذا القرار حين يرفع إليه السعداء الذين يتمتعون برؤيته وجهاً لوجه. لكن العقل البشرى فى الحالتين – سواء فى الحالة التى يعرف فيها الله بطريق غير مباشر من خلال المخلوقات، أو بطريق مباشر بفضل نعمته الإلهية – أقول إن العقل البشرى فى الحالتين لايرتفع إلى معرفة الله إلا لأن الله نفسه أراد ذلك[2].

غير أن دانز سكوت حين يكون فكرته هذه لايقطع بذلك فقط جذور مذهب الضرورة العربى، لكنه يقيم كذلك فى نفس الوقت تعارضاً وتنافراً أساسياً بين كل أنطولوجيا وبين مذهبه هو الخاص وبين الفلسفة بصفة عامة فى آن واحد. والواقع أن المرء حين يتذكر مدى الاتهامات التى سيقت ضد دانز سكوت فإنه يشعر بيأس فى كل جهد يبذل لتوضيح فكرته مادمنا نراه وقد نسبت إليه نظرية فى المعرفة هى

(1) Duns Scotus : op oxon.1,3,24.

(2) Op. Cit 16-17.

نفسها التى كان يرى أنها أسوأ نظريات المعرفة جميعاً، وهى نفسها التى تبين لنا ميتافيزيقاه مدى فسادها. لقد وصل دانز سكوت ها هنا وبواسطة الطريق الخاص الذى شقه لنفسه إلى نفس الموقف الذى وصل إليه القديس توما الأكوينى. إذ من الواضح أننا لانستهدف الحديث عن مشكلات المنهج، وهى المسائل التى تكون فيها الاختلافات الفنية ممكنة – لكننا نستهدف أساساً الحديث عن جوهر الفكر المسيحى نفسه//وإذا لم يكن القديس توما قد تخلص بالفعل من النزعة الأنطولوجية -On toiogism بفضل نزعته التجريبية بوصفها حاجزاً كافياً بذاته. فإنه كان يمكن له أن يلقى بمشكلات أخرى – مثل دانز سكوت – فى ميتافيزيقاه الخاصة «والواقع أن رؤية ماهية الله – بالنسبة للقديس توما كما هى بالنسبة لدانز سكوت – هى رؤية خاصة بالله تماماً وليس فى استطاعة مخلوق أن يبلغها مالم يرفعه الله إليه ويكشف له عن نفسه. وفى مذهبيهما نجد أن الفارق الجذرى الذى يفصل الوجود الضرورى عن الوجود العرضى يفترض شرخاً أو كسراً فى نظام الوجود يمتد إلى نظام المعرفة، يقول القديس توما إن العقل الإلهى وحده – وبذاته – يرى الماهية الإلهية. وهو يراها بالضبط لأنه هو هذه الماهية الإلهية نفسها : وإذا كان عقلنا – وهو شئ يختلف عن الماهية الإلهية – يريد أن يعرف هذه الماهية، فلابدّ له أن يكون قادراً على رؤيتها بواسطة فعل إلهى[1]. ومن ثم فإن المعرفة الطبيعية للماهية الإلهية – فى كلا المذهبين – هى تناقض فى الألفاظ : وهذا هو السبب فى أن الله لايمكن أن يكون الموضوع الأول ولا الموضوع الطبيعى لعقلنا ..

وهذه النتيجة الراسخة القوية لاتجعل الجزء الثانى من مشكلتنا سهلاً، فنحن الآن لابد لنا أن نجد موضوعاً طبيعياً للعقل، عى الرغم من أنه ليس هو الله، فإنه يضعنا على بداية الطريق إلى الله : وبعبارة أخرى إذا كانت معرفة الله ليست هى معرفتنا لله، فإن السعادة أو الغبطة التى تولدها لن تكون سعادتنا. أو غبطتنا وعلى ذلك فإنه لكى تكون هذه المعرفة يوماً ما معرفتنا، فلابدّ لعقلنا أن يكون على أقل تقدير قادراً عليها وبالتالى لابدّ له كذلك أن يجد فيهما بالفعل أساساً لتلك القدرة،

---

(1) Saint Thomas : Cont. Cent. III52.

دعنا نسأل الآن القديس توما الأكويني ودانز سكوت على التوالى : أين وجد هذا الموضوع، وكيف ينظر إلى علاقة العقل البشرى بأعظم الموضوعات كلها كمالاً.

إن موقف القديس توما الأكويني واضح مقدماً من نظريته فى المعرفة. ولن نجده على الإطلاق يحاول ولو لحظة واحدة أن يتجنب أو يزوغ من نتائجه الضرورية، إن عقلنا يشكل جميع تصوراته بمساعدة الحس، ولذلك فهو فى حالته الراهنة لايمكن أن يكون له موضوع لايستطيع بلوغه عن طريق العيان الحسى أو انطلاقاً منه. لكن لاشئ فى هذا القول يمكن أن يكون مزعجاً على الإطلاق، فالقديس بولس نفسه يقول إننا نستطيع أن نرتفع إلى معرفة الله من معرفة المخلوقات : ومن الواضح إذن أن نظرية المعرفة التى تحاول أن تصعد من المحسوس إلى المعقول سوف تجد أمامها باستمرار طريقاً واحداً مفتوحاً على الأقل، وأعنى به الطريق الذى تكون بدايته ونقطة انطلاقه مشهد المخلوقات، ومن ثم فإن التجريبية الحسية لاتؤدى إلى المذهب اللإرادى فى مجال اللاهوت الطبيعى، ولكنها إذا كانت لاتسد الطريق أمامنا لمعرفة الله، فقد يكون من المشروع أن نتساءل : أى معرفة بالله يمكن أن تقدمها لنا.؟

إذا مابدأنا من المحسوسات فإن الله لايمكن بلوغه اللهم إلا كعلة خالقة لعالم الأجسام، وسوف تكون كل معرفتنا محدودة وقاصرة على مانستطيع أن نعرفه عن مثل هذه العلة من خلال نتائجها أو آثارها. وليس ذلك بالشئ الهين، لكنه ـ يقيناً – ليس كل شئ. فنحن نستطيع بغير شك أن نستدل من وجود الموجودات العارضة وجود الموجود الضرورى. فنعرف من ثم أن الله موجود وأنه هو العلة الأولى لبقية العالم، وهذه المعرفة كافية– كما رأينا – لأن تحدث تحولاً كاملاً فى تفسيرنا الفلسفى للكون. وإذا وصلنا إلى هذا الحد فإنه من الممكن أن نصف – إلى حدٍ ما – الماهية الإلهية القائمة فى الوجود. لأنه لو كان الله هو العلة الأولى لنظام الوجود، فإننا نستطيع أن نكون على يقين من أن يجاوز تماماً كل موجود معطى. بل وأى موجود يمكن للذهن المخلوق أن يتصوره. إن العقل البشرى وهو يبذل جهداً لكى ينفى عن الله تلك الحدود التى يجدها فى الموجود المحسوس الذى يعرفه. ينقاد إلى أن يضع وجو دالماهية السامية متميزة تماماً عن جميع النتائج التى تحدثها. وإذا

ماقلنا ذلك نكون قد قلنا كل مايستطيع الإنسان أن يقوله : فالعقل البشرى يعرف هذه الماهية على أنها موجودة، وعلى أنها وجود، لكنه لاينفذ إليها بما هى كذلك، وكما سبق أن رأينا، فإن العقل بقواه الخاصة لن يحاول أن يفعل ذلك قط، ومن ثم فقد كان ديونسيوس Dionysins– على حق فى قوله أن الله الذى يصل إليه عقلنا يظل إلها مجهولاً إذا صحّ التعبير لأننا نعرف، حقاً أنه موجود كما نعرف ماهو، وأيضاً نعرف ماليس هو، لكن ماهو يظل مجهولاً تماماً بالنسبة لنا(1)، ولاشك أن المسافة هائلة بين العقل والله فى المذهب التوماوى. إنها – إن جاز لنا أن نقول ذلك «الحد الأقصى للمسافة» لكنها رغم ذلك ـ ليست من الاتساع بحيث يصعب على الله أن يتخطاها.

علينا أن نسجل أولاً أنه بالغاً مابلغ ضعف العقل فإنه عقل، وسوف يظل عقلاً، أعنى أنه قدرة على أن يصبح – بطريقة ما – كل شئ عن طريق التمثل. إن بؤسه بين غيره من العقول إنما يرجع إلى أنه محكوم عليه ألا يتمثل وألا يهضم إلا المعقول المغلف بالمحسوس، ومايبحث عنه فى المحسوسات هو المعقول على وجه الدقة، ولاشئ يروى ظمأه لهذا البحث طالما بقى هناك معقول أو معقولية يمكن هضمها أو تمثلها واضح بما فيه الكفاية لو أننا تأملنا فقط الحياة العلمية أو الحياة الفلسفية للعقل أو الروح، فعلى الرغم من أننا مقيدون بالموضوع الطبيعى لبحثنا، فإننا لانكف عن البحث على الإطلاق مادمنا لم نصل إلى نهايته، أولم نبلغ حدوده، أعنى أننا لانكف عن البحث مالم نجمع كل مواد المعرفة المحصلة بالفعل وندرجها تحت عدد ضئيل من المبادئ العقلية الأولى.

وكل شئ يدل إذن كما لو أن حياة الروح ينشطها من الداخل رغبة طبيعية لكى تصل إلى أعلى اتحاد ممكن، أو قل إن هذه الرغبة الطبيعية ليس سوى اسم جديد يطلق على حياة الروح نفسها، وفى استطاعة المرء أن يقول إن الروح العارض نفسه أو الذهن الحادث يكافح ويجاهد لكى يحقق جميع الإمكانيات الكامنة فيه، أعنى ليحقق ذاته كاملاً. وفضلاً عن ذلك فإن هذا هو السبب فى أن أية رغبة طبيعية

---

(1) Saint Themas, Aquinas : Cont Gent III9

لايمكن أن تكون عبثاً، فوجودها نفسه يدل على وجود إمكانية نشطة، واعية بنفسها كما هى الحال فى العقل، وهى تعبر عن ميلها إلى التحقق الذاتى، أو إلى أن تحقق نفسها بالفعل فى عالم الواقع. لكن علينا أن نلاحظ أننا نقول إنها إمكانية Possibilty وليست أكثر من إمكانية، لأن نجاح المجهود لايعتمد فحسب على الذات التى تبذل الجهد، وإنما يعتمد أيضاً على توافر الموضوع وسهولة الوصول إليه. فلايكفى للإنسان أن يحاول لكى ينجح بل إن هناك شيئاً مطلوباً للنجاح أكثر من بذل الجهد. ومع ذلك فإن الجهود التى تتوقف فى منتصف الطريق ليست جهوداً عابثة. فهى تفشل فى الوصول إلى الموضوع الذى تستهدفه «لكن ذلك لايعنى أنها بغير هدف أو بلا موضوع. وإنما العكس تماماً : فحتى لو كان يمكن البرهنة على أن من يرغب لن يصل أبداً بقواه الخاصة إلى بلوغ الغاية التى يرغبها كلها» أو إلى الحصول على موضوع الرغبة، وحتى إذا لم يكن لديه أدنى مبرر لكى يأمل فى أية مساعدة تجعله قادراً على تحقيق رغبته، فإن الرغبة التى يعبر عنها تظل كما هى – على الأقل – دون أن تخمد، بل تبقى ساخطة حانقة ومتألمة لشعورها بعجزها : وهذا السخط والحنق كان يعرفه «القديس توما الأكوينى» كما كان يعرفه الإسكندر الأفروديسى Alexander Aphrodisias[1] و«ابن رشد» و«أرسطو» لأنه حنق العقل البشرى نفسه الذى يملك فى ذاته القدرة على أن يصبح كل شئ، ويدرك الوجود الإلهى انطلاقاً من الحس، ويود أن يصبح مثل هذا الوجود لكنه لايستطيع.

إنه هنا ـ وهنا فقط ـ تحصل الصيغة الشهيرة عند القديس توما والتى كثيراً ماترددت فى هذا السياق على معناها الكامل : من المستحيل أن تكون الرغبة الطبيعية عابثة، وتاريخ الفلسفة بأسره يبرهن على أن الرغبة فى رؤية الله رغبة طبيعية، وربما نضيف إلى ذلك قولنا إن التجربة الشخصية عند كل إنسان تبرهن أيضاً على أنه يرتفع من تأمله للعالم إلى تأمله لعله هذا العالم، فعالم الحس معطى لنا ونحن نود أن نعرف علة وجوده، والجواب هو أن الأشياء موجودة لأن الله

---

(١) أكبر شرّاح أرسطو فى النصف الأول من القرن الثالث وهو الذى رأس اللوقيين من سنة ١٩٨ إلى سنة ٢١١، علم الأرسطية فى أثينا حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثانى.

موجود، وإذا عرفنا أن الله موجود فإننا نرغب فى أن نعرف من هو، وما الذى يكون عليه وجوده، وعند هذا الحد تتوقف الفلسفة. غير أن هذه الرغبة بدلاً من أن تقمع وتكبت نراها تشحذها خيبتها الخاصة ويحمسها فشلها. وسواء أكان من الممكن أن تشبع أم لا، فإنه كما أن هناك بشراً كثيرين يريدون أن يعرفوا أن الله موجود، فإن هناك بشراً كثيرين يرغبون فى معرفة طبيعته، ولهذا فسوف تظل مجموعة كبيرة من الأنفس قلقة لاتشعر براحة ولاسعادة طالما بقيت محرومة من هذه المعرفة : فكثير من الناس لن يهدأ لهم بال إلا بالحصول على هذه المعرفة وبإشباع هذه الرغبة حتى ولو تحملوا من ألوان العذاب والبؤس أكثر مما يتحمل غيرهم : .

ذلك لأن أولئك الذين لايشعرون بجهلهم لايشعرون أيضاً بما ينقصهم من خير عظيم : والكلمة الأخيرة للفلسفة هى التأكيد الحاسم على وجود خير سام، وتأكيد عجزنا عن المشاركة فيه، أو قل إن ذلك سوف يكون الكلمة الأخيرة للفلسفة مالم تشهد معرفتنا بوجود الله ورغبتنا فى رؤية ماهيته – على أن هذه الرؤية ممكنة. إن حنق أو ضيق النفس الوثنية يحدد مدى المسافة التى تفعل بين العقل البشرى والموضوع الوحيد الذى يمكن أن يروى ظمأه (وأعنى به رؤية الله) فالنفس الوثنية لأنها بعيدة عن الله فهى دائماً قلقة ساخطة، وهذا هو السبب فى أن الوعد الإلهى هو الذى يستطيع أن يخلص تلك النفس من قلقها واضطرابها ومن سخطها وحنقها، لأنها حين تعرف طبيعة العقل وخلود الروح فإنها ستعرف كذلك أن سعادة الله وغبطته يمكن أيضاً أن تكون سعادتنا وغبطتنا بفضل النعمة الإلهية، أى أننا بنعمة من الله نستطيع أن نشارك فى السعادة الإلهية، لأن حقيقتنا سوف تكتمل بحقيقته. دعنا الآن نحدد بدقة أكثر هذه النقطة الأخيرة.

إننا نجد أنه حتى فى فلسفة القديس توما هناك مجال لإدخال الغطية الإلهية أو نعمة الله – التى طالما أنها تضاف إلى الطبيعة البشرية على أنها نعمة لايمكن أبداً أن تحطم هذه الطبيعة، وإنما هى بالأحرى تعمل على تحققها كاملة – بمعنى أن هذه النعمة تعمل على أن تصل الطبيعة البشرية إلى أقصى حالة من الكمال تستطيع أن تصل إليها، أما أن العقل يمكن أن يتلقى هذا الكمال فذلك واضح، وهو ناتج من

طبيعته ذاتها التى هى قدرة على فهم المعقول، ولايوجد تنافر بين هذه الطبيعة العقلية وبين طبيعة الله، كما أنه لايوجد تنافر بين نظام المعرفة ولذا استطاع القديس توما الأكوينى أن يكتب قائلاً إن الجوهر الإلهى ليس غريباً تماماً عن العقل المخلوق. ولاشك أن الجوهر الإلهى يقع بعيداً عن متناول العقل البشرى أو هو يجاوز الحد الذى يستطيع هذا العقل بلوغه، لكن السبب هو أنه أعلى منه بطريقة لا متناهية، وليس السبب أنه لايمكن معرفته Unknowable من الناحية الصورية. إن القدرة النشطة للعقل فيما يتعلق بموضوعه الخاص والتى يمكن أن تؤدى به إلى ترتيب كل معارفه بالنسبة لوجود الله، يصاحبها إمكانية مكملة لها، وهى إمكانية فهم وإدراك هذا الوجود الإلهى نفسه التى تضعه بعيداً. وتجعل وجوده خارج متناول العقل البشرى، ونحن نسميها إمكانية لأنها لاتملك فى ذاتها قدرة على الارتفاع عن ذلك المستوى مادام الموضوع المناسب للعقل يكمن فى العالم المحسوس. وفضلاً عن ذلك فحتى لو أننا قلنا إن موضوعه الخاص هو المعقول الخالص، فإنه لن يستطيع حتى فى هذه الحالة أن يصل بطريقة طبيعية إلى الوجود الإلهى مادام وجود هذا العقل البشرى نفسه ليس إلا وجوداً عن طريق المشاركة، فسوف يظل الوجود الإلهى فى نطاق يجاوز نطاقه ويعلو على قدراته بطريقة متناهية. لكن هذه الإمكانية لن تكون إمكانية مجردة فحسب؛ لأنها قدرة واقعية لذات مارغم أنها بغير وسائل لتحقق نفسها فإنها مع ذلك يمكن أن تتحقق بواسطة الله؛ وإن كانت لايمكن أن تتحقق بواسطة إله أرسطو، ذلك لأن الطبائع التى تجاهد لكى تصل إلى معرفة المحرك الأول عند أرسطو والتى تتطلع شوقاً إليه – ليست مدينة له بوجودها. فهى على نحو ماهى موجودة، أعنى أنها تظل موجودة إلى أن تختفى إلى الأبد، ولكنها مع ذلك يمكن أن تتحقق عن طريق الإله المسيحى. إذ بما أنه خلق هذه الطبائع فإنه يستطيع أن يجعلها كاملة «فمن أعطاها الوجود، وجعلها خالدة يظل قادراً أو حراً فى أن يضيف إليها نعمة؛ فى استطاعته أن يهبها كل شئ بشرط أن تكون قادرة على تلقى نعمه وعطاياه، وطالما أن العقل ذاته قادر على أن يتلقى المعقولية كاملة، فإن الله يستطيع أن يهبها له إن أراد، وبهذا المعنى فإن القديس توما – وهو يؤكد حقيقة

نظرية المعرفة الأرسطية - يترك مناظير مفتوحة على مافوق الطبيعة وهى المناظير التى سوف تعدل بعمق مغزى هذه النظرية.

لاهوته الطبيعى يجعل كل ألوان الطموح والرجاء المسيحى مشروعه، لكنه يظل فى نفس الوقت متواضعاً للغاية - لاهوت دانز سكوت هو اللاهوت الوحيد الذى بثبات مماثل لثبات الفكر - جرؤ على أن يمنحنا قدراً قليلاً من ذلك فى هذه الحياة دون أن يجيز لنا أن نجعل من الله الموضوع الأول للعقل، والواقع أنها فكرة موجودة عند هذين الفيلسوفين (القديس توما ودانز سكوت) وهما يتابعان فيها أرسطو، تقول بأن الوجود هو أول التصورات العقلية التى تبلغها عقولنا فنحن لانستطيع أن ندرك شيئاً إدراكاً حسياً، ولا أن نتصور شيئاً تصوراً عقلياً إلا على أنه موجود، وبعد أن ندرك الموضوع على هذا النحو - أعنى أنه وجود - نستطيع بعد ذلك أن نحدد طبيعته، وهذا هو السبب فى أن القديس توما يؤكد أن الوجود هو المدرك العقلى، والموضوع المناسب الخاص لعقلنا[1].

وحين يعبر القديس توما عن فكرته بهذا الشكل فإنه فى هذه الحالة فقط يعتبر تصورنا تجريداً من المحسوس ويظل تجريداً من المحسوس، حتى أننا إذا حاولنا أن نطبقه على معقول خالص مثل الله، فإنه لايمكن أن يكون ذلك سليماً إلا على سبيل التشبيه فقط ولايصبح متاحاً ونافعاً إلا لو أننا صححناه عن طريق السلوب الضرورية. أو كل ألوان النفى Negations اللازمة.

لكن الحال مختلفة فى فلسفة دانز سكوت Dans Scotus ولقد أشرت بالعقل إلى أنه يرى أن العقل ليس مضطراً بسبب ماهيته ذاتياً إلى أن يعود إلى الحس، وإنما هو مضطر إلى ذلك بسبب الوضع الحالى الذى يجد نفسه فيه، والسبب النهائى لهذه الحالة - أياً كانت - هو يقيناً سبب عرضى حادث. فليس غريباً بعد ذلك أن نجد العقل عند سكوت يتجاوز المعطيات الحسية التى يبدأ منها أكثر بكثير جداً فما يمكن أن يفعل العقل التوماوى[2] فهذا العقل بالفطرة، وبفضل طبيعته الخاصة، لايمكن أن يكون موضوعه المناسب سوى المعقول الخالص، تماماً كما هى الحال فى عقل

(1) Saint Thomas : Sum Theol, 1, 5, 2, Resp.

(2) Dans Scotus : op Oxon,1,3,4,39.

الملائكة التى يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، والواقع أنه على الرغم من حالة السقوط الملازمة لطبيعة العقل فإن الموضوع المباشر الذى يستطيع بلوغه لاهو ماهية الشئ الحسى المفرد بما هو كذلك، ولا هو ماهية هذا الشئ المفرد الذى أصبح كلياً بواسطة إحدى العمليات المنطقية، مأخوذة فى لاتعينها الخالص.

وهذا هو مايفسر نظرية سكوت الشهيرة عن تواطؤ الوجود Univocity of Being(١) لكن ذلك لايعنى أن الوجود الإلهى هو من نفس مرتبة الوجود الإلهى هو من نفس مرتبة الوجود المخلوق. وبمعنى آخر أن تواطؤ الوجود لايعنى سوى أن هذا اللفظ يطلق فى ذات الوقت على الوجود الإلهى والوجود المخلوق لكنه لايعنى أنهما معاً من مرتبة واحدة، فلاشك أن دانز سكوت كان على وعى كامل أن لفظ الوجود يقال على سبيل التشبيه فحسب، كلا ولايعنى ذلك أيضاً أن الوجود لفظ كلى يمكن أن يلطق – منطقياً – على الله وعلى المخلوقات فى ذات الوقت. فلو أنك قلت ذلك فربما قبله الناس مع شئ من التحفظ إذ سوف يظل عليك بعد ذلك أن تحدد بأى معنى ينسب هذا اللفظ إلى كل من المخلوقات والله فى آن واحد، إن ماتريد أن تقوله نظرية سكوت هو أن جوهر الوجود أو ماهية فعل التواجد نفسه – إذا ما أخذ بمعزل عن الجهات التى تحدد الأنماط المختلفة من الوجود – كما يفهمه العقل واحد مهما اختلفت الموضوعات بعد ذلك. وبمعنى آخر فإن جانب الوجود متحد وإن اختلفت زواياه بعد ذلك، وحين يقول دانز سكوت إن الوجود هو أول الموضوعات التى تقع فى متناول العقل فإنه لايعنى ماكان يعنيه القديس توما بطبيعة الوجود المحسوس لكنه يقصد الوجود الفعلى بما هو كذلك بغير تعيين أو تحديد أياً كان نوعهما، أعنى الوجود مأخوذاً فى معقوليته الخالصة، وحين يقول – فى هذه الظروف – إن الوجود متواطئ من حيث وجود الله ووجود الموجودات فإنه يعنى ببساطة تأكيد أن مضمون التصور الذى ينطبق عليهما واحد فى الحالتين لا لأنهما موجودات من مرتبة واحدة من الوجود، أو على نفس درجة الوجود، بل لأن الوجود ينظر إليه على أنه يعنى فعل التواجد نفسه، أو مايدل على وجود هذا الفعل مستقلاً عن كل تحديد أو تعيين.

---

(١) المقصود بالتواطؤ هو أن يطلق اللفظ الكلى على أفراد كثيرة كما يطلق اسم الجنس على أنواعه، وكما يطلق اسم النوع على كل فرد من أفراده، والمقصود بتواطؤ الوجود هو إطلاق لفظ الوجود على مسميات كثيرة.

من الواضح إذن أن دانز سكوت قادر على أن يسير بالعقل البشرى إلى حد قريب من الله أكثر بكثير مما تفعل التوماوية، ولو كان ماقاله صحيحاً، فإن واحداً على الأقل من تصوراتنا – وهو بلاشك أعلاها – وهو تصور الوجود تجاوز مستوى التشبيه أو التمثيل، والميزةالكبرى التى وحدها فى مثل هذا الموقف – وهو يعود إلى هذه النقطة نفسها بسرور بالغ – هو أن الموضوع المناسب لعقلنا سوف يتفق ويتحد تماماً مع الموضوع الذى يكفى عقلنا ويشبعه، وهذا الموضوع الكافى نفسه سوف يشير من تلقاء ذاته إلى الإله المسيحى الحقيقى الذى هو الوجود اللامتناهى الشامل. وعلى هذا النحو سوف يكون هنا اتصال جوهرى – رغم أنه بالطبع فعلى وواقعى – بين ماتعرفه الطبيعة وبين ماتعطيه لها النعمة من قدرة لكى تعرفه، ولاشك أن النعمة لاتزال ضرورة، وهى لاتقل عن ذلك ضرورة فى المذهب التوماوى. والقول بأن الوجود الذى يتصوره العقل هو وجود متواطئ لاتعطينا الوجود الإلهى، وإنما هى بالأحرى تبرهن على أنه يفلت من قبضتنا ويهرب من إدراكنا : فطالما أن مانفكر فيه هو فعل التواجد فى طبيعته العامة التى تبين تطبيقها على كل مايوجد. فمن الواضح أننا فى هذه الحالة لانفكر فى الله، فلو أننا كنا نفكر فى الله لكان علينا أن نتصوره على أنه الوجود اللامتناهى، أعنى على أنه الوجود الخالص Pure Being؛ ولك طريقة تجعله ينفصل عن التواطؤ وتعود بنا إلى التشابه والمماثلة، فالوجود الذى يقال إنه مشترك بين الله والمخلوقات هو حسب تعريفه نفسه لاهو وجود الله ولا هو وجود المخلوقات، وهذا هو السبب – وتلك ملحوظة عابرة – فى أن براهين سكوت على وجود الله هى بالفعل براهين حقيقية. فواقعة أن هذه البراهين تبدأ من الوجود تفترض هى نفسها أن هذا التصور ليس هو تصور الله. إذ لو كان هذا الوجود الذى تبدأ منه هو وجود الله لما كان ثمة حاجة إلى البرهنة. ومن هنا فإن فكرة التواطؤ لاتزودنا ببداية للرؤية السعيدة [رؤية الله] أكثر مما تفعل فكرة المماثلة analogy لأن الخط الفاصل بين الإنسان والله إنما يوجد على مستوى أخر فهو ينتج من واقعة الخلق، ومن هنا فإن الخط الذى يفصل بين الله والإنسان إنما يوجد على مستوى الخلق. وسواء أكان تصور الوجود متشابه أم متواطئ، فإن الوجود الإلهى فى الحالتين يفلت من قبضتنا أو يهرب من إدراكنا؛ لأن مايفصله عن

الموجودات هو حدوثها الجذرى أو عرضية هذه الموجودات الأساسية، وكيف كان يمكن للإنسان أن يعرف أنه مقدر عليه أن يخاول الوصول إلى الوجود اللامتناهى لو لم يقل الله ذلك ..؟ لكن ما أن يعرف الإنسان ذلك حتى يصبح كل شئ واضحاً أمامه وأى وضوح!. الله الذى يقدم نفسه إلينا هو الوجود Belng ومن هنا فإن الموضوع الطبيعى لعقلنا هو بالفعل : الوجود، والموضوع الذى يكفى العقل ويشبعه هو نفسه الموضوع الطبيعى، أعنى أنه أيضاً الوجود. وهو على وجه الدقة الوجود فى لاتعينه الكامل. وما الذى نحتاج إليه لكى نصل إلى الله.:؟ هو أن الله – بعد أن ندرك وجود الوجود اللامتناهى (أى وجود الله) وهو مايستطيع العقل الطبيعى أن يقوم به – يهبه الرؤية السعيدة، رؤية لاتناهية، أعنى رؤية الوجود الإلهى من حيث هو إلهى على حسب الدقة. وهذه الرؤية هى التى يعجز – كما سبق رأينا – كل مخلوق عن الوصول إليها بذاته. ومن هنا فإن التواطؤ عند سكوت هو النفى الجذرى أو السلب الكامل لمذهب وحدة الوجود Pantheism – طالما أن الخاصية المشتركة لتصور الوجود بين الله والمخلوقات تقتضى على وجه الدقة ألا تمتد إلى مايجعل من وجود الله إلهاً، لكنها فى نفس الوقت توجد نظام المعرفة البشرية كلها وهى تؤكد الوحدة الجوهرية لموضوعها من خلال جميع الحالات المختلفة التى يمر بها.

وهكذا يتضح لنا أن هناك وجهاً جديداً تظهر فيه الإبستمولوجيا حين تتكامل مع التصور المسيحى للكون، فها هنا صيغ جديدة سواء أكان ذلك عند القديس توما أم عند دانز سكوت – لانجد لها نظيراً عند افلاطون أو أرسطو ولاحتى عند ابن سينا – ولو أننا تتبعنا المفكرين فى العصر الوسيط لاكتشفنا مناظير جديدة باستمرار. فالأشياء لها حقيقة خاصة بها؛ بسبب أنها موجودة، وبسبب أنها معقولة. وحقيقتها هى وجودها، أعنى اتفاقها التام مع ماهيتها : لكن هذا الاتفاق رغم أنه يقيس درجة وجودها وحقيقتها فإنه هو نفسه يقاس بالنموذج المثالى للماهية، أعنى بالفكر الإلهية ذاتها.

SS

الفصل الرابع عشر

الحب وموضوعه

تلخيص :

(١) موضوع العقل استمده فلاسفة العصر الوسيط من الفكر اليونانى، أما الحب فهو مستمد من الفكر المسيحى. (٢) الحب الأفلاطونى لم يكن معروفاً. (٣) فكرة الحب المسيحى تقوم على الذاتية المسرفة، أو على الرغبة البشرية. (٤) الحب البشرى يبدأ بالضرورة من الذاتية المسرفة، ومن الجانب الجسدى كما يقول القديس برنار. (٥) لو حللنا الرغبة البشرية لرأينا لها خاصية غريبة. (٦) قد نظن أن العالم ملئ بما يشبع هذه الرغبة. (٧) أبيقور والرجل الحكيم. (٨) ينبغى على الإنسان أن يقتنع بكسرة خبز، لكن الواقع أن الإنسان شره إلى المزيد من إشباع الرغبة. (٩) كل لذة مرغوبة لكنها ليست كافية. (١٠) الجنون الذى يفشل فى الاستمتاع باللذة التى تنقضى طمعاً فى لذة آتية. (١١) الزهد اليونانى والزهد المسيحى الأول سلبى والثانى إيجابى، الأول بلا مقابل والثانى له مقابل. (١٢) جشع الرغبة البشرية له معنى إيجابى : نفور الإنسان من كل خير جزئى يعنى الاشتياق إلى الخير الكلى الكامل، السعى إلى الخير اللامتناهى، أعنى السعى إلى الله. (١٣) ارتباط مشكلة الحب بمشكلة المعرفة فى الفلسفة المسيحية. (١٤) فشل الإشباع الجزئى، يعنى الانتصار، أى الوصول إلى الخير الكلى إلى الله. (١٥) ما المقصود بالكون المسيحى؟. هو الكون الذى تدين فيه الموجودات بوجودها الله أو لفعل من أفعال الحب. (١٦) الله أراد الأشياء ولاسيما الإنسان ليشارك مجد للّه. (١٧) الأشياء تتجه إلى الله لأنها لاتعمل بإلا بالنسبة لخير معين مماثل للخير الأعظم. (١٨) الحب البشرى رغم كل شئ هو مشاركة متناهية فى حب الله لنفسه. (١٩) غاية الحب البشرى هى أيضاً علته وسببه. (٢٠) الله هو البداية وهو النهاية، هو سبب الحب وهو غايته أيضا. (٢٠) محبة الله غامرة فهى تفيض

علينا ومنها نستمد محبتنا؛ وهو بما أنه الموجود فهو الخير السائد. (٢١) محبة الله هى خيره وخيره هو وجوده. (٢٢) المحبة يحدثها فى الآخرين فتندفع الموجودات نحوه فهى تحبه. (٢٣) العلة الأولى المحركة تختلف عن المحرك الأول عند أرسطو. (٢٤) تيار الحب الذى يتدفق من الله يعود إليه أيضاً. (٢٥) حب الله يعنى امتلاكه. (٢٦) الأخلاق اليونانية كانت تنتهى بالإذعان. (٢٧) تحديد ما الذى ينبغى أن تحبه فى الأخلاق اليونانية، أما المشكلة فى الفلسفة المسيحية، فقد كانت طبيعة الحب نفسه. (٢٨) الله هو الوجود المطلق، وهو الخير المطلق وهو الحب المطلق، وهذه تعريفات لم يعرفها أفلاطون وأرسطو. (٢٩) الموجود المتناهى يسعى إلى خيرات متناهية، ومعنى ذلك أن كل حب بشرى تكمن فيه المنفعة أو المصلحة.
(٣٠) الإنسان اليونانى لم يكن يدين للآلهة إلا بدين متناهى، الأمر يختلف مع الإنسان المسيحى. (٣١) هناك مشكلة : حب الموجود المتناهى نفعى، فكيف نطالبه بحب نزيه؟ (٣٢) حب الله لنفسه يرجع إلى كماله الخاص، لا لأى سبب آخر، فهو نزيه، فكيف يكون حب الإنسان نزيهاً. (٣٣) المشكلة بشكل واضح هى : إذا كان الحب البشرى نفعى فكيف يمكن أن يكون مشاركاً للحب الإلهى النزيه؟. (٣٤) حبنا للّه كامن فى أنفسنا. لكن هل يمكن للإنسان أن يواصل حبه لنفسه وهو يحب الله. (٣٥) فكرة الحب نفسها تعنى أنه لابد أن يكون نزيهاً، الحب ذو المصلحة هو رغبة وليس حباً. (٣٦) الحب دائماً نزيه، لكن له مكافأة هى المتعة ومتعة امتلاك الموضوع الذى يحبه. (٣٧) فكرة القديس برنار فى أن الإنسان كان يحب الله بطريقة تلقائية ثم انحرف بالخطيئة، ولهذا يمكن أن يصحح مسار الحب البشرى.
(٣٨) فكرة القديس توما : كل حب مخلوق مشاركة فى الحب الإلهى. (٣٩) تصورات الحب : الحب المادى والحب الصوفى. (٤٠) الإنسان بطبيعته يحب الله أكثر مما يحب أى شئ آخر. (٤١) الأشياء الطبيعية يعتمد بعضها على بعض، والإنسان يعرف مدى اعتماده على الله. (٤٢) الجزء يحافظ على بقاء الكل : كاليد والجسم. (٤٣) المستوى البيولوجى والمستوى الاجتماعى للعلاقة بين الجزء والكل. (٤٤) تصور الكون المسيحى تلعب فيه علاقة المماثلة الدور الرئيسى.
(٤٥) الإنسان صورة لله، ومن المستحيل أن يحب الصورة دون أن يحب الأصل.
(٤٦) مفتاح مشكلة الحب يكمن فى نظرية المماثلة، وفيها يتحد الحب المادى مع الحب الصوفى.

الحب وموضوعه

لم يكن على فلاسفة العصر الوسيط إلا أن يتجهوا نحو فلاسفة اليونان لكى يصلوا إلى فكرة العقل الذى يعرف أن له موضوعاً طبيعياً ولايعرف شيئاً آخر، أما لكى يصلوا إلى فكرة الحب الذى يعرف أن له موضوعاً طبيعياً لكنه لايدرك شيئاً آخر، فإن فلاسفة العصر الوسيط لم يكن عليهم إلا أن يتجهوا نحو انفسهم، وهم فى ذلك إنما يشبهون المفكرين فى كافة العصور. وهم إنْ كانوا يريدون قراءة هذا الموضوع فى كتاب فقد كان لديهم ملحمة «أوفيد Ovid»[1] «فن الحب De arte amatoria» وهى موجز صريح لم يتوانوا فى قراءته، ونسخه وتقليده ومحاكاته، ولم يكن الحب الأفلاطونى، والحب فى الأفلاطونية الجديدةو الذى سحر المفكرين فى عصر النهضة معروفاً بعد، أو قل أنهم لم يعرفوا هذا الحب إلا من خلال التفسيرات والتأويلات المسيحية التى غيرت طابعه تغييراً عميقاً. أما أرسطو، بما لديه من أشياء ضئيلة فى موضوع الحب، فلم يظهر على خشبة المسرح إلا فى القرن الثالث عشر، فى الوقت الذى كان فيه القديس برنار وتلاميذه قد شيّدوا بالفعل منذ القرن الثانى عشر نظرية متكاملة عن الحب المسيحى ولقد بدأوا من واقع حقيقى بسيط : من الخبره المشتركة للذاتية المتطرفة egoism والحسية Sensuality، وباختصار من الرغبة البشرية بكل مالها من بدائية فجّة وعارية.

الخاصية الأولى لهذه الرغبة البشرية، على نحو ماظهرت لهم من ملاحظاتهم

---

(١) هو الشاعر الرومانى الشهير، ولد فى سلمونى Sulmone عام ٤٣ ق. م. من أسرة رفيعة وكان ممن أحاطوا بالإمبراطور اوغسطس وظل فى حاشيته حتى غضب عليه الإمبراطور وأمر أن ينفى من مدينة روما، وقيل فى تعليل غضبه عليه إنه نفر من قصيدته «فن الحب» غير أنه كان فى هذه القصيدة اميناً صادقاً، ومن اجل هذه الأمانة فى الشعور والتعبير أستحق مكانته العالية التى يشغلها بين الشعراء. وخيال «أوفيد» يبلغ ذروته فى قصيدة «تغيرات» التى جمع فيها كثيراً من أساطير اليونان والرومان. وكان صديقاً «لـ فرجيل» وهوراس وغيرهما من شعراء الرومان. توفى فى المنفى عام ١٦ بعد الميلاد.

الباطنية – هى أنها تتجه مباشرة نحو الذات وكل مايرتبط بالذات. أو تلك هى الألفاظ التى وصف بها القديس برنار St. Bernard ووليم أوف سان تيرى William of Saint-Thierry هذه الرغبة، وهما أستاذان من أساتذة النظام الدومينكى الذى أهمل الباحثون بغير حق الحديث عنه وعن عظمته مع أنه النظام الذى شيد الحب المسيحى وجعله علماً، وأقامه على أساس متين، ثم انسحب أصحابه فى هدوء ليعيشوا هذا الحب فى صمت بدلاً من أن يناقشوه. وأنا أود هنا أن أنصف القديس برنار بأن أذكر المعنى الدقيق لأقواله، حين يقول وحين يكرر وليم أوف سانت تيرى مايقول – إن الحب البشرى يبدأ بالضرورة الذاتية المسرفة egoism التى تهتم بالفرد ومصالحه الذاتية، كما أن هذا الحب يبدأ بالجانب الجسدى الشهوانى Carnality والقديس برنار يقصد بهذا الوصف أن يصف الحالة كما هى فى الواقع، أعنى أن يحدثنا عن الحب على نحو ماهو كائن، أما ماينبغى أن يكون كذلك أمر آخر سوف نعود إليه بعد قليل. ويكفى الآن أن نتناول الموضوع كما هو فى الواقع : لقد ولد الإنسان من رغبة جسدية شهوانية، وهو فى حاجة إلى أن يعيش، وهو لا يستطيع أن يعيش دون أن يجعل من نفسه موضوعاً لرغبته الخاصة، أعنى أن يرغب فى ذاته، وطالما أنه لايستطيع أن يرغب فى ذاته دون أن يرغب فى كل مايحتاج إليه كذلك، فإن علينا أن نقول فى هذه الحالة : إن الإنسان يحب نفسه أولاً ثم يأتى بعد ذلك الحب الآخر انطلاقاً من هذا الحب الذاتى الخالص Pure Self-love.

علينا أن نضيف إلى ذلك أننا عندما نحلل الرغبة البشرية عن كثب أكثر فإننا نجد أن هذه الرغبة تكشف عن طابع فريد لايبدو لأول وهلة أنه ضرورى على الإطلاق، إذ يبدو للنظرة الأولى أن المرء لايرى مبرراً لعدم استطاعة موجودات عاقلة مثل البشر – مع كل موارد العالم ومصادره الموجودة تحت أيديهم – أن تشبع رغباتها؛ إذ يبدو أنهم لايحتاجون إلا إلى القليل لكى يشبعوا هذا الغرض. لقد أشار «أبيقور» – ولهذه الإشارة مايبررها – أن الرجل الحكيم العاقل يستطيع بكسرة خبز وجرعة ماء أن يكون مساوياً لجوبيتر Gupiter [1] نفسه. ولنقل نحن أنه ينبغى عليه أن يكون كذلك

---

(١) هو سيد الآلهة فى الميثولوجيا اليونانية، وهو الذى يسود السموات والأرض ويحفظهما.

: ومادامت وصفة السعادة بسيطة بهذا الشكل فإننا يحق لنا أن نتساءل لماذا لا يستخدمها إلا قلة ضئيلة من الناس ..؟ ربما لأنه بكسرة خبز وجرعة ماء ينبغي على الإنسان أن يكون سعيداً، لكنه ليس كذلك بالفعل، وهو إذا لم يكن كذلك، فليس من الضرورى أن يكون السبب أنه يفتقر إلى الحكمة، بل إن السبب ببساطة هو أنه إنسان، وكل ماهو عميق بداخله ينكر تلك الحكمة ويخالفها فى كل لحظة. ويبدو كما لو أن المرء لايستطيع أن يسعى إلا وراء سعادته هو الخاصة، لكنه يعجز تماماً عن بلوغها لأنه على الرغم من أن كل شئ يسره ويبهجه فلا شئ يرضيه ويكفيه : فمن يملك ضيعة واسعة لاتزال لديه الرغبة فى ضم أملاك جديدة وأراض جديدة إليها، والرجل الثرى يريد أن يضيف إلى ثرائه ثراءً جديداً، وإلى ثروته المزيد من الثروة، والزوج الذى تزوج زوجة جميلة يريد من هى أجمل منها، وربما يريد امرأة أقل جمالاً بشرط أن تكون لها مزايا من نواح أخرى، والواقع أن هذه التجربة مشتركة وعامة ويعرفها الجميع لكن من المهم مع ذلك أن نتذكرها هنا؛ ذلك لأن الواقعة الكبرى التى يقوم عليها التصور المسيحى للحب كله هى : أن كل لذة بشريةمرغوبة، لكنها باستمرار ليست كافية أبداً.

هذا السعى الدءوب وراء إشباع مراوغ ينبع من أغوار سحيقة قلقة فى الطبيعة البشرية، ذلك القلق الغامض لكنه مع ذلك مؤثر لمخلوق يسعى وراء سعادته ولايعرف السلام نفسه طريقاً إليه : لقد كانت كلمة الطمأنينة أو السلام Pax كلمة سحرية لمفكرى العصر الوسيط يشع منها بريق جميل هادئ رائع وتكشف عن خيرات كثيرة لكنها مراوغة. إن الإنسان لعدم حصوله على السلام تراه ينتقل حائراً تائهاً من شئ إلى شئ، ومن هدف إلى هدف، ومن موضوع إلى موضوع دون أن يستقر على حال، وليس ذلك بغير سبب، وإنما السبب يكمن فى أنه إذا كان مايمتلكه خيراً بالفعل، فإن مالا يملكه خير كذلك. ولأن التيار يجرفه فهو يترك باستمرار شيئاً خيراً يفلت منه لكى يسعى وراء خير آخر. وهو يتخلص من لذة ما لكى يعبر عن رغبته فى لذة أخرى. وهو يشعر بالضجر والملل من إشباع ماحين ينقضى، لكنه فى نفس الوقت يتطلع إلى إشباع جديد، إن مايريده هو أن يستهلك

بضربة واحدة كل ألوان اللذة الممكنة ثم يموت بعد ذلك مباشرة – والسبب هو ببساطة أن هذه اللذة لايمكن أن تدوم إلى الأبد. ومن هنا يأتى ذلك الجنون الذى يفشل حتى فى الاستمتاع باللذة التى تنقضى طمعاً فى لذة آتية سوف تحل محلها، لكنها تنقضى بدورها. وهكذا فإن تصيد اللذات ليس إلا صورة مضحكة مخيبة للآمال لذلك السلام الذى لانبلغه أبداً – وهو بوصفه حركة ليس إلا الصورة المتغيرة لأبدية ثابتة لاتتغير.

عند هذه النقطة على وجه التحديد يأتى – التحول الذى يوصى به الفكر فى العصر الوسيط فمع كسرة الخبز وجرعة الماء وقليل من الأصدقاء وذلك السلام الذى يعطيه هذه العالم – لايكون مع ذلك كله لأن الرغبة فى طلب الأشياء الباقية تظل على حالها بغير إشباع. وبهذا المعنى يكون الزهد الأخلاقى عند الأبيقورية والرواقية مجرد زهد خالص فهو يتطلب نبذ كل شئ دون أن يقدم لنا عوضاً عنه، أعنى أنه زهد فى العالم بلا مقابل. أما الزهد المسيحى فهو من ناحية أخرى زهد إيجابى : فهو بدلاً من أن يحيط الرغبة عن طريق إنكار موضوعها، يحققها وهو يكشف معناها، لأنه إذا لم يكن من الممكن لشئ فى هذا العالم أن يشبع الرغبة فربما يكون السبب أنها مصنوعة لشئ أعظم بكثير من كل هذا العالم. ومن ثم فإن الإنسان عليه أن يعمل ذهنه وأن يختار إما أن يرضى بتلك الخيرات الدنيوية التى لاتشبعه أبداً أو لاترضيه على الإطلاق، والتى تتركه باستمرار غير مشبع ولايكون ماتعرضه عليه عندئذٍ سوى إذعان أو استسلام قريب من اليأس – وإما أنه سوف ينبغي عليه أن ينبذ الرغبة نفسها، لأنه من الحق الكامل أن يهلك الإنسان نفسه فى محاولة إشباع جوع يولد من جديد باستمرار مع كل طعام يقدم له. لكن لو أن الإنسان فعل ذلك وزهد فى هذه الرغبة فما الذى سوف يأخذ فى مقابل ذلك ...؟ سوف يأخذ كل شئ ولهذا السبب فإن الخطوات المتتابعة لحياة الزهد فى العصر الوسيط لم تكن سوى محاولات كثيرة ناضجة تترك الظلال لكى تمسك بالفريسة : «أترى أنه من الصعب عليك أن تفقد هذا الشئ أو ذاك ...؟ إذن حاول ألاَّ تفقده، لأن ذلك هو ماتفعله حين تحاول الإمساك بما لايمكن الاحتفاظ به» ذلك هو الطريق وهو

طريق وعر وشاق بغير شك، لكن الطريق يبدو أقل من ذلك صعوبة عند من يحاول أن يظل محتفظاً بالهدف نصب عينيه – : «الطريق إلى الله سهل فما علينا إلا أن نتخفف من أعبائنا ونتقدم. فلو أننا كنا سوف نسير فيه حاملين كل شئ معنا فسوف يكون الطريق صعباً. فلو أردت أن تجعل فريقك سهلاً فحاول أن تتخلص من كل شئ ثم حاول أخيراً أن تزهد فى نفسك». ما الذى ينبغى علينا أن نفعله لكى نقرر بأنفسنا هذا الزهد ..؟

علينا أن نفهم أولاً وقبل كل شئ أن جشع الرغبة البشرية نفسه له معنى إيجابى فهو يعنى ما يأتى : إننا ننجذب بواسطة خير لامتناه، ونفور الإنسان من كل خير جزئى معين ليس إلا الجانب المضاد لاشتياقنا لخير كلى. والضجر أو الملل ليس إلا الشعور بالهوة اللامتناهية التى تفصل بين مايحبه ومايشعر هو نفسه أنه قادر على أن يحبه. وبهذا المعنى فإن مشكلة الحب كما تظهر فى الفلسفة المسيحية تبدو موازية تماماً لمشكلة المعرفة، فالنفس بواسطة العقل تصبح قادرة على بلوغ الحق، وهى بواسطة الحب تصبح قادرة على بلوغ الخير. وعذابها إنما يأتى من أنها تبحث عنه دون أن تعرف ما الذى تبحث عنه، وبالتالى دون أن تعرف أين تبحث عنه. ولو أننا نظرنا إلى مشكلة الحب من هذه الزاوية فإنها إما أن تكون غير قابلة للحل، أو أن تكون قد حلت بالفعل. إنها لايمكن أن تحل على مستوى الطبيعة لأن الرغبة المختلطة باللامتناهى لايمكن أن تشيعها المخلوقات، وإذا ما افترضنا أن الإشباع فى العالم يرجع إلى محبة الله فسوف تحل المشكلة. لأننا فى هذه الحالة سوف نفهم فى ذات الوقت الحب نفسه وسبب فشله وفضلاً عن ذلك نفهم أن هذا الفشل ذاته يشهد على إمكانية الانتصار. لكن شروط هذا الانتصار تظل بحاجة إلى تحديد.

ولكى نحدد هذه الشروط فإننا ينبغى علينا أن نسترجع المقصود بفكرة الكون المسيحى : إنه المجموع الكلى للمخلوقات التى تدين بوجودها لفعل من أفعال المحبة. فالله أراد الأشياء جميعاً ولاسيما ذلك المخلوق العاقل الذى هو الإنسان لكى يستطيع أن يشارك مجده وسعادته لا لأى هدف آخر. وهذا يعنى أن كل نشاط مخلوق هو بالضرورة يعود إلى الله بوصفه غايته، وكل ماهو مخلوق من أجل الله فإنه يتجه

تلقائياً إلى الله بفضل قانون مسجل فى جوهر وجوده نفسه. والسعى وراء الغاية العظمى قد يحدث بغير معرفة، وتلك هى بالطبع حالة جميع الموجودات غير العاقلة التى لاتستطيع أن تعرف أفعالها الخاصة ولا أن تفكر فيها لكى تحدد غايتها، ولايقل عن ذلك صدقاً أن نقول إن تلك الأشياء التى تتجه إلى الله تميل نحوه؛ لأنها لاتعمل إلا بالنسبة لخير معين مماثل للخير الأعظم أو هو يشبه الخير الأقصى لدرجة أن كل من أفعالها يميل لجعلها أقل اختلافاً عن هذا الخير الأعظم. وهذا السعى نحو الله الذى تعيشه الأشياء الأخرى بطريقة عمياء يصبح سعياً واعياً بذاته فى حالة الإنسان. إن الإنسان ليس لديه الضوء العقلى الكافى الذى يجعله قادراً على أن يقول إن الخير يمكن الوصول إليه. إن علاقة الخير بالخيرية هى نفسها علاقة الوجود بالوجود الإلهى. لكن الإنسان يعرف مع ذلك أن ما يسعى إليه بالفعل هذا الخير الأقصى ويعرف السبب الذى يجعله يبحث عنه. إذ لو صحَّ ماقلناه حتى الآن لكان الحب البشرى – رغم كل جهله وعماه وحتى أخطاؤه – ليس إلا مشاركة متناهية فى حب الله لنفسه.

ويكمن بؤس الإنسان فى أنه يمكن أن يخدع نفسه بسهوله بشأن الموضوع الحقيقى، ويمكن بالتالى أن يتألم ويتعذب دون أن يعرف حتى أنه يخدع نفسه. ومع ذلك فإنه حتى فى وسط الملذات الدنيا نجده يبحث عن الله نفسه وفيما يتعلق بالجانب الإيجابى من أفعاله، أعنى فى كل مايجعل تلك الأفعال مشابهة للحب الحقيقى فإننا نجد أن الله نفسه هو الذى يبحث عن نفسه فيه ومن أجله.

وهكذا نجد – كما يمكن للمرء أن يتوقع – أن غاية الحب البشرى هى أيضاً سببه وعلته. إننا نحن ونبحث عن سعادتنا الخاصة نجد الله فى البداية، ونجده باستمرار أمامنا، كما أننا نجد فى نفس الوقت أنه هو الذى نشتاق إليه وأنه هو الذى صنع هذا الاشتياق.

وبهذا المعنى فإننا نستطيع أن نقول إن علة حبنا لله هو الله نفسه؛ لأنه حين خلقنا خلق معنا هذا الحب. لكن إنْ صحَّ ذلك فلابدَّ لنا أن نذهب إلى ماهو أبعد؛ لأنه إذا كان الحب سعى يريد أن يتحول إلى امتلاك فإننا حين نقول إنه بدون الله لايمكن

أن نكون قادرين على حب الله فإن ذلك يعنى أننا بدون الله لايمكن أن نكون قادرين على البحث عنه أو السعى إليه. ومن ثم فإن الله يريد من الإنسان أن يصل إليه عن طريق الحب لكى يحثه على البحث عنه، وهو يريد من الإنسان أن يبحث عنه بواسطة الحب لكى يمتلكه. ويمكن للإنسان أن يبحث عنه ويجده لكن مالا يستطيع الإنسان أن يفعله هو أن يتقدم عليه أو أن يسبقه لأنه لا أحد يمكن أن يسعى إليه مالم يجده بالفعل تلك هى العبارة التى يتردد صداها فى صفحة شهيرة من مؤلفات بسكال وهى تتضمن المغزى الحقيقى للتصور المسيحى عن الحب.

يكفى هنا أن نعرضها فى ألفاظ ميتافيزيقية لكى نرى كم هى محملة أو مليئة بمضمونات مذهبية، وهى تعتمد فى جذورها على عبارة وردت فى إنجيل القديس يوحنا هى : «فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس». (الإصحاح الأول ٤). وكذلك «ومن ملئه نحن جميعاً أخذنا» (الإصحاح الأول آيه ١٦). وفى حين أن الله هو الحب أو أنه محبة، فذلك لايعنى أن نقول إنه ليس وجوداً، بل على العكس إننا نؤكد مرة أخرى أنه وجود، لأن محبة الله ليست سوى كرم وأريحية الوجود الإلهى، الذى هو من امتلائه يفيض بشكل غامر، ويحب نفسه، سواء فى نفسه أو فى كل مشاركاته الممكنة، وهذا هو السبب فى أن الخلق هو فى آن واحد فعل الحب والفعل الخالق للحب. فالله كما يقول ديونسيوس هو علة الحب وكما يلاحظ القديس توما فى شرحه على هذا القول إن الله هو علة الحب بمقدارما يولد الحب فى ذاته ويحدثه فى الموجودات الأخرى كصورة مشابهة لنفسه، وهو بما أنه الوجود فهو الخير السائد، وهو الخير المرغوب : ومن ثم فهو يريد نفسه وهو يحب نفسه، لكن طالما الخير الذى يحبه ليس شيئاً آخر سوى وجوده، وطالما أن المحبة التى يحب بها هذا الخير ليست شيئاً آخر سوى إرادته المتحدة مع وجوده فى هوية واحدة، فإن الله هو محبته، وهذه المحبة التى يولدها فى ذاته، والتى هى الله نفسه، يحدثها فى الآخرين بأن يطبع فيهم الرغبة فى كماله الخاص والتطلع إليه، مماثلة للفعل الأبدى الذى بواسطته يحب الله نفسه بنفسه، ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول إنه يحرك مخلوقاته لمحبته، أو أنه يدفع الموجودات ويحثها لكى تحبه. لكن العلة الأولى المحركة

تختلف هنا، كما هى الحال فى الفلسفة المسيحية باستمرار، عن المحرك الأول عند أرسطو من حيث إن هذه العلة الأولى المحركة فى الفلسفة المسيحية علة خالقة، ومعنى أن يجعل الله نفسه محبوباً من الآخر، هو أن يجعل هذا الآخر فى حالة حركة نحو ذاته، ومعنى أن يجعله فى حالة حرة - فى حالة الله - هو أن يخلقه. فحين نقول إن الله يجعل الأشياء فى حالة حركة، فإننا نقول (فى هذه الحالة) إنه يخلقها، ومعنى ذلك أننا حين نقول إن الله جدير بأن يحب، وإن الله يحرك الموجودات، وأن الله هو علتها، وإن الله هو الذى يجعلها تتحرك نحوه، أو إنه يخلق فيها الحب ذاته الذى بواسطته نحبه - هذه العبارات جميعاً لاتعنى إلا شيئاً واحداً، والواقع أننا فى هذه الحالة لانقول إلا ماقاله القديس برنار St. Bernard، وسوف يردده بسكال Pascal فيما بعد وهو : إننا يمكن أن نبحث عن الله ونجده، لكننا لايمكن أبداً أن ندركه مقدماً. ولكى نؤكد وحدة التراث المسيحى كله حول هذه النقطة فليس علينا سوى أن نعبر فى الألفاظ ميتافيزيقية عن أن البحث عن الله إنما يعنى أننا قد وجدناه بالفعل.

ليس من الضرورى أن نشير إلى أن الفلاسفة الميتافيزيقين عندما قالوا ذلك وأنهم لم يكن فى استطاعتهم أن يتجنبوا قوله، وكيف كان فى استطاعتهم أن يفعلوا ذلك وهم يعملون أنهم يصفون حبنا لله بوصفه مشاركة لله؟. الحب الذى كان موجوداً من قبل بطريقة أبدية فى الخير الأسمى، والذى يفيض على الأشياء بفعل من أفعال الكرم الحر، يعود إلى ذلك الخير الذى نبع منه.

ولايعنى ذلك أننا أمام تيار يبتعد شيئاً فشيئاً عن منبعه حتى يفقد فى النهاية صلته به، بل إن العالم كله الذى ولد فى الحب، يتغلغل فيه الحب ويحركه وينعشه من الداخل، ذلك لأن الحب يجرى فى الكون كما يجرى الدم فى جسم الكائن الحى، وعلى ذلك فإن هناك دورة لحب تشبه الدورة الدموية، تبدأ من الله وتعود إليه مرة أخرى. وإذن فإن النتيجة التى لايمكن للمرء أن يتجنبها هى على النحو التالى : لكى تحب الله فلابدّ أن تكون قد امتلكته بالفعل، وبما أن ذلك الذى يبحث عنه يحبه، فإن ذلك الذى يبحث عنه يمتلكه.

إن بحثنا عن الله هو محبة الله الكامنة داخلنا، لكن محبة الله الكامنة بداخلنا ليست إلا مشاركتنا المتناهية فى الحب اللامتناهى الذى بواسطته يحب الله نفسه بنفسه. ومادمنا قد ولدنا فى تيار الحب الإلهى الذى يغمرنا ثم يعود مرة أخرى إلى منبعه، فإننا نستطيع أن نقول مع القديس أوغسطين : معنى أن تحب الله هو أن تمتلكه.

هذه الميتافيزيقيا الجديدة للحب – وهى تقوم أساساً على ميتافيزيقيا الوجود – تثير مشكلات جديدة أيضاً فيما يتعلق بطبيعة الحب البشرى، بل وحتى فيما يتعلق بسيكولوجية الحب البشرى نفسه، ومناقشة المشكلات التى تثيرها هذه الميتافيزيقا الجديدة لها أهمية كبيرة فى تاريخ الفكر والآداب فى العصور الوسطى، حتى أننا لابد لنا من محاولة تفسير معناها والإشارة إلى العنصر الجديد الذى يتضمنه الحل الذى نقدمه.

طالما وقفنا عند المستوى البشرى وعلاقات الإنسان بالخيرات المتناهية فإنه لن تثار على الإطلاق أية مشكلة ميتافيزيقية حول الحب. هناك يقيناً مشكلة أخلاقية وهى ذات أهمية كبيرة، وأعنى بها واقعة الرغبة البشرية نفسها وشراهتها الجذرية، ويمكن أن ينظر إلى الأخلاق عند اليونان من هذه الزاوية بوصفها مجهودات كثيرة بذلت للتلطيف من خطورة شر لامندوحة عنه، وجعل نتائجه أخف ضرراً بقدر الإمكان، دون أن تعطينا أدنى أمل للتخلص منه، وأياً ماكان الطريق الذى سلكته الأخلاق اليونانية فإنها كانت تنتهى دائماً بفعل من أفعال الإذعان والاستسلام فالمشكلة الكبرى التى كانت دائماً تواجه هذه الأخلاق هى معرفة ما الذى ينبغى علينا أن نحبه، أما بالنسبة لفعل الحب نفسه وتعريفه وعلاقته بموضوعه فإن ذلك لم يكن يشكل مشكلة عندهم على الإطلاق، فكل ماهو موجود خير وكل ماهو خير مرغوب فيه، وإذا ما استطعنا أن نحدد من بين جمع الأشياء المرغوبة أكثر الأشياء نفعاً لكى ترغبها، فإن المرء فى هذه الحالة يكون قد قال عن المشكلة كل مايمكن أن يقال عنها على وجه التقريب. ولم تكن هى الحال عند المفكر المسيحى، فقد كان موقفه مختلفاً لأنه يشعر بأيه مشكلة فى معرفة ما الذى ينبغى عليه أن يحبه، ولكنه

كان يتساءل باستمرار – وهو قلق – عما إذا كان ذلك الذى يحبه شيئاً ممكناً، أعنى أنه يمكن أن يحب على الإطلاق كما كان يتساءل عن حقيقة هذا الحب، ففى المذاهب المسيحية نجد أن طبيعة الحب نفسه تصبح هى المشكلة الصعبة، وينبغى على المرء الا يدهش حين يجد أن هذه المشكلة قد قدمت للفكر فى العصر الوسيط فرصة من أعظم الفرص التى حصل عليها لكى يبرهن فيها على أصالته.

حين نصف الله بأنه الوجود المطلق، فإننا نصف كذلك بأنه الخير المطلق، ومادام الخير هو موضوع الحب فإننا بذلك ننقاد إلى أن نصفه بالحب المطلق، وهذا ماتعبر عنه الوصية الكبرى، ونحن فى هذه الحالة نخرج فى الحال عن إطار الفلسفة اليونانية، لكننا نجازف رغم ذلك بالدخول فى مشكلات لم يشعر بها قط أفلاطون أو أرسطو. إن الوجود المتناهى يرغب فى خيرات متناهية، والوجود النسبى يرغب فى خيرات نسبية، وليس أسهل من ذلك فى تفسير موقفه، لكنه حين ينقصه الحاجات التى يدعم بها وجوده، فإنه من الطبيعى أن يرغب فى هذه الأشياء جميعاً، وهو بالطبع يرغب فيها من أجل نفسه، وبهذا المعنى فإن كل حب بشرى – من الناحية التلقائية والعادية – هو حب تكمن فيه المنفعة أو المصلحة إلى حدٍ ما. ولايمكن أن يقال إن الفكر اليونانى كان يجهل ماتتطلبه الصداقة الحقيقة من نزاهة، ويكفى أن نتذكر أرسطو حتى نتجنب الوقوع فى مثل هذا الخطأ، لكن أرسطو نفسه لم يكن يفكر فى حذف أو استبعاد الحب الشهوانى لكى يشق طريقاً لحب الصداقة الخالص.

ومن ناحية أخرى فإن الإنسان اليونانى لم يكن يدين للآلهة إلا بدين متناه، لكن الأمر يختلف بمجرد ما نسلم بوجود خير مطلق كالخير الذى تقول به المسيحية، فالرغبة البشرية منذ هذه اللحظة سوف تكون حاضرة مع موضوع من المستحيل أن ترغبه من أجل أى شئ آخر سوى ذاته. وسوف يجد الإنسان المسيحى نفسه مرة أخرى فوق قرنى الإحراج (أى اختيار أحد البديلين اللذين يصعب الاختيار بينهما)، وهو موقف تثيره باستمرار علاقة الوجود بصفة عامة بالوجود الإلهى، والفارق الوحيد بين الحالتين هو أنه بدلاً من أن يصادف مثل هذا الموقف فى ميدان الوجود أو العلية أو المعرفة يجد نفسه يواجهه فى مجال الحب، وإن كان الموقف هنا مفزع

بصفة خاصة، فالإنسان له إرادة وهو يرغب بطريقة طبيعية فى الخير، أعنى أنه يرغب فى الشئ الذى يكون خيراً بالنسبه له، أعنى أنه يرغب فى خيرة الخاص، ومن ناحية أخرى فلايمكن أن نجد فيلسوفاً مسيحياً ينسى ان الحب البشرى كله هو حب لله، لكن هذا الحب البشرى لايدرى ذلك؛ فهو لايعى أنه فى النهاية إنما يرتد إلى حب الله. وكما رأينا منذ قليل، فإن كل حب بشرى هو مشاركة مماثلة لحب الله نفسه لنفسه، أعنى أن الحب البشرى يشبه الحب الإلهى من هذه الزاوية، ومن هنا فإن الله يحب نفسه بفضل كماله الخاص لا لسبب آخر خارج عن ذاته، ونحن لو أننا لم نحب الأشياء الخارجية وحدها، بل أحببنا الله نفسه من زاوية أنفسنا ومن أجل أنفسنا، فإن ذلك يعنى أن حبنا غير مخلص لماهيته الحقة. إننا لكى نحب، كما يحب، ينبغى علينا أولاً : أن نحب الأشياء جميعاً من أجل الله على نحو مايحبها هو، ثم ينبغى علينا ثانياً : أن نحب الله من أجل ذاته على نحو مايحب هو نفسه ذاته. لكن المشكلة تكمن على وجه الدقة فيما يلى : إنه لايتضح على الإطلاق بطريقة مباشرة أن هذا المطلب ليس متناقضاً. إن حب الوجود المتناهى لخيره هو الخاص هو حب ذو مصلحة أو منفعة، أو هو حب نفعى، ولايمكن – فيما يبدو – أن يكون شيئاً غير ذلك، فكيف يمكن أن نطالبه نحن بحب نزيه يخلو من كل نفع أو مصلحة ؟ .. إن الله حين يحب نفسه أو ذاته من أجل كماله الخاص فحسب، فذلك أمر واضح للغاية طالما أن كماله لايدع له شيئاً آخر غيره يمكن أن يحصله، إذ أن كمال الله هو أكمل الكمالات، فما الذى يمكن أن يحبه الله غير كماله الخاص، وما الذى يمكن أن يحصله خارج كماله الخاص ؟ لاشئ بالطبع، إذن حب الله لنفسه يرجع إلى كماله الخاص، وهو يستطيع أن يستمتع به دون أن يعمل على زيادته أو إكماله بشئ آخر، لكن الوضع فى حالة الإنسان مختلف؛ لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة، ويحتاج إلى الله قبل أى شئ آخر، فهل فى استطاعته – أو ينبغى عليه – أن يحب خيره الأقصى بطريقة أخرى سوى أن يحبه بوصفه خيراً يريد أن يحصله أو أن يكتسبه ؟ أليس فى ذلك استحالة تامة؟.. وهاهنا تكمن مشكلة الحب المسيحى بأسرها : مشاركة ذات منفعة أسساً فى حب نزيه أو يخلو أساساً من كل منفعة، وينبغى عليه أن يصبح نزيهاً

لكى يحقق ماهيته الخاصة، وهو عاجز تماماً عن السعى إلى إكمال ماهيته دون أن يحطمها. فكيف نستطيع التغلب على هذه المشكلة، وكيف نخرج من هذا المأزق؟.. بأن نعود مرة أخرى إلى مبادئنا.

انتهينا فى بحثنا إلى فعل للحب سوف يحب الإنسان بواسطته الله، على نحو مايحب الله ذاته؛ وعندئذ فى استطاعتنا أن نقول مرة أخرى : إنه إما أن هذه المشكلة سوف تظل إلى الأبد غير قابلة للحل، وإما أنها حلت بالفعل. فإذا لم يكن حب الله بداخلنا بالفعل فما كان يمكن لنا أن ننجح قط فى أن نضعه نحن لأنفسنا، لكننا جميعاً نعلم أن هذا الحب موجود فى نفوسنا مادام الله قد خلقنا بفعل أفعال الحب، ومادمنا أحبابه، ومادامت أفعالنا كلها وعملياتنا كلها موجهة بتلقائيتها الخاصة نحو الوجود الإلهى الذى هو بدايتها ونهايتها، ومصدرها وغايتها فى ذات الوقت. فالمشكلة إذن ليست هى كيف نحصل على حب الله، وإنما هى بالأحرى : كيف يمكن أن نجعل هذا الحب لله يعى نفسه بنفسه بشكل تام وكامل بحيث يعى موضوعه ويعى الطريق الذى ينبغى عليه أن يسلكه لكى يبلغ هذا الموضوع. وفى استطاعتنا أن نقول- بهذا المعنى - إن المشكلة الوحيدة هنا هى مشكلة تربية فحسب، أو هى إذا شئت، مشكلة إعادة تربية أو تعليم الحب من جديد، والجهد الذى بذله التصوف المسيحى كان - من ثم - يستهدف هذه النقطة الدقيقة، فقد كانت فى الواقع مركزاً للنقاش كله الذى يديره هذا التصوف : فهل هناك طريق - أى طريق - يمكن أن يسلكه الإنسان لكى يواصل حبه لنفسه بينما هو يحب الله، لكنه يحب الله من أجل الله نفسه ؟

إن النقطة الأولى التى ينبغى علينا توضيحها ـ لو أردنا للمشكلة أن تحل - هى فكرة الحب نفسه، فهل صحيح أن من المستحيل أن يكون هناك حب نزيه على الإطلاق ؟.. أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول ـ على العكس ـ إن الحب لو كان حباً حقيقاً فلابدّ أن يكون نزيهاً ؟.. أليس الحب الصحيح هو الحب الذى يخلو من كل غرض أو مصلحة أو منفعة ؟.. الواقع أن مايحجب عنا المعنى الحقيقى والأصيل للحب هو أننا نخلط بينه وبين الرغبة الخالصة أو الرغبة البسيطة، وهاهنا نجد أن

الحب لابدّ أن يكون مغرضاً له مصلحة أو منفعة – طالما وحدنا بينه وبين الرغبة – ذلك لأن الرغبة لابد أن تكون مغرضة أو لها مصلحة أو نفع معين، وهكذا نجد المرء يسئ التعبير حين يقول إنه «يحب» هذا الشئ أو ذاك فى حين انه يكون فى الواقع «يرغبه» فحسب، إن مانحبه فى هذه الحالة هو انفسنا، فنحن لانريد هذه الأشياء التى تشبع الرغبة إلا من أجل انفسنا فحسب، فنحن نرغب الأشياء لتشبع مطالب خاصة بنا، وبالتالى فنحن «نرغب» فى الأشياء لكننا «نحب» أنفسنا. إن الحب إذن شئ آخر غير الرغبة، الحب يعنى أن تريد شيئاً لذاته، فأنا أحب هذا، معناه اننى أريده لذاته، أريد هذا الموضوع من أجل هذا الموضوع، اريد أن أستمتع بجماله لذات جماله، وبخيره لخيره نفسه فحسب ودون أى اعتبار آخر لشئ غير جماله وخيره.

ومثل هذا الموقف يحذفه بغير شك حذفاً تاماً النهايتان المتطرفتان، وأعنى بهما مذهب المنفعة... Utilitarianism، ومذهب الزهد أو طمانينة النفس.. Quietism، فالحب لايسعى إلى أى جزاء، ولاينتظر اية مكافأة، ولو أنه فعل ذلك لتوقف فى الحال عن أن يكون حباً، لكن لاينبغى علينا أيضاً أن نطلب منه أن يحب وهو يستبعد المتعة التى يعطيها له الموضوع الذى يمتلكه حين يحبه، لأن هذه المتعة جزء من جوهر الحب نفسه، فالحب لايكون حباً ما لم تصاحبه متعة، وعلى ذلك فكل حب حقيقى هو فى ذات الوقت حب نزية وله جزاء، أو فلنقل بالأحرى أن الحب الحقيقى لايمكن أن يجازى أو يكافأ ما لم يكن نزيهاً، لأن النزاهة هى ماهية هذا الحب الحقيقى. ومن لايبحث فى الحب عن شئ آخر سوى الحب يحصل على المتعة التى يجلبها معه، ومن يبحث فى الحب عن شئ آخر غير الحب نفسه يفقد فى ذات الوقت الحب والمتعة التى تصاحبه، إن الحب لايمكن أن يوجد إلا إذا بحثنا عنه بغير جزاء ولا مكافأة. لكنه ما أن يوجد حتى يظهر جزاؤه معه، وهكذا فإن فكرة الحب الذى يتضمن فى أن واحد جزاء ويكون نزيهاً مع ذلك، فكرة ليست متناقضة، بل على العكس تماماً هى الفكرة الصحيحة المتسقة عن الحب، غير أننا حتى لو سلمنا بذلك فلن تكون المشكلة قد انتهت تماماً، إذ يمكن أن يحب الإنسان الله حباً نزيها لو أنه استطاع فى حبه لله أن ينسى نفسه تماماً، لكن السؤال الذى يظل قائماً هو : هل

يمكن للإنسان أن ينسى نفسه أو يتجاهل ذاته تماماً، أعنى هل فى استطاعته أن ينفصل تماماً عن ذاته لكى يرتبط تماماً بالله ؟..

إن مثل هذا التحول - إذا ما أخذنا الكلمة بمعناها الحرفى - ينبغى ألا نسعى أو نبحث عنه على مستوى الطبيعة وحدها، ومن ثم فهو يكمن فى مجال يجاوز نطاق الفلسفة، لكن ينبغى على أقل تقدير أن تكون الطبيعة عرضة للتحول أو قابلة للتحول، أعنى لابدّ أن تكون لديه القدرة على تحمل النتيجة، ولابدّ أن تبين لنا الفلسفة مدى هذا التحمل. وأياً ما كانت الفوارق والاختلافات بين المدرسة التوماوية وبين التصوف البندكتى حول هذه النقطة إلا أن هناك وحدة عميقة للإلهام توجد خلف تباين منهجيهما ووسائلهما الفنية. لقد رأينا فيما سبق أن «القديس برنار» و«وليم أوف سان تيرى» يذهبان إلى القول بأن الإنسان يحب نفسه بالضرورة أولاً وقبل كل شئ، وإنه إنما يرتفع إلى حب الله بخطوات تدريجية، لكنا رأينا أن ذلك ليس إلا تقريراً لأمر واقع، وأنه نتيجة لانحراف ميولنا الطبيعية عن طريق الخطيئة الأصلية، فلإنسان فى ذاته - وكما أراد له خالقه - كان يحب الله بطريقة تلقائية أكثر مما كان يحب نفسه، وهذا هو السبب - على وجه الدقة - فى أن الحب البشرى لايزال من الممكن أن يعلم من جديد، أو لايزال من الممكن لهذا الحب أن يصحح ويعدل، وأن يعود من جديد إلى موضوعه الأصلى، وفى هذه الحالة ليس ثمة مايدعو إلى الدهشة حين نجد أساتذة التصوف البندكتى يواصلون السير فى نفس الطريق ويقولون إنه على الرغم من الانحراف الذى أفسد حبنا، فإن الموضوع الأصلى المناسب لحبنا لايزال هو : الكمال الإلهى. ومن ناحية أخرى فإن القديس توما الأكوينى لم يغض الطرف عن واقعة أن الحب البشرى أيضاً كثيراً مايخضع أو يستسلم لموضوعات ليست جديرة به، وهو يعلم أن الإنسان الآثم هو فى الواقع إنسان يفضل نفسه - بطريقة تلقائية - عن الله، وهذا هو مايشكل إثمه، أو تلك فى الواقع جريرته، لكن ذلك لم يمنع القديس توما من أن يعى باستمرار أن كل حب مخلوق ليس إلا مشاركة فى الحب غير المخلوق (أى فى الحب الإلهى) وهذا يعنى أن موضوعهما واحد.

الطـريقتان الـكلاسيـكيتان فـى معالجة المشكلـة هما من حيث جوهـرهما طريـقة واحدة. إن الإنـسان قبل السقوط يـعرف بطريـقة طبـيعية أن عـليه أن يـحب الله كـما يعرف كيف ينبغى عـليه أن يحب الله. لكنه بعد السقوط نسـى ذلك ولـم يعد يتذكره، وأصبح بحاجة إلى درس لكـى يتعلم من جديد أنه ينبغى عليـه أن يحب الله، والطريق الذى يسلـكه فى هذا الحب، ومن هنا تظهـر الحاجة إلى التربية أو بدقة أكثر إلى إعادة التربية أو إلى التعلم من جديد. وهـذا هـو السبب فى أن «وليم أوف سـان تيرى W. of Saint-Thierry» كاد يود أن يطرد الشـاعر الرومـانى «أوفيد Ovid» ذلك المعلم الزائف، لكى يعـيد الحب البشـرى كله إلـى الله بوصفه الموضـوع الطبيعى لهذا الحب، أما الله عند القديس توما فإنه – كما هـى الحال عند الـتصوف البندكتى – الموضـوع الطبيعى للحب، فالإنسان بطبيعته يحب الله أكثر مما يحب نفسه، وهـذا الحب الذى يضع الله فوق الأشـياء جميعـاً ليس محبة Charity بهذا المعنى المسيحى لهذه الكـلمة، ذلك لأن المودة الـطبـيعيـة سوف تـكتمل وتتحـقق تماماً عـن طريـق المحبة المسيـحيـة، وإذا ما افترضـنا العكس وقلـنا إن الإنسان بطبيعته يحب نفسه أكثـر مما يحب الله، فلابدّ أن يعـنى ذلك الـقول بإن مـيلاً مايمـكن أن يكون فـى وقت واحد طـبيعـياً ومنـحرفاً مـعاً، أعنى متسق مع الطبيعة وضدها فى نـفس الوقت. ولابد أن يعنى ذلك أيضاً أننا إذا ما أردنا أن نجـعل حب الـله ينـتصر داخل الإنسان عـلى حـبه لـنفسه، فـإنه ينـبغى عـلى النعمة ... Grace فى هـذه الحالة أن تهـدم طبيعة الإنسان بدلاً من أن تقـودها إلى نقطة كمالهـا. وإذا كانت النعمة الإلـهية ضـرورية لنا اليـوم حتى نحب الله أكثر من أى شئ أخر، فـإن ذلك لايعـنى أن طبـيعتـنا عاجزة – وحـدهـا – عن الـوصـول إلى تـلك الغـاية (وهـى أن حب الـله أكثر ممـا نـحب الأشـياء جـميـعـا)، وإنما هـو يعـنى أن طبـيعـتنا أصبـحت عـاجزة بدون النعمـة التى سوف تداوى أولاً جروحـها ثم تحول وجهـتها بعد ذلك نحو موضوعها الحـقيقى. ومن ثم فإن المشكلة الوحيدة التـى لاتزال باقية أمامنا الآن هى : لماذا يكون الإنسان بـطبيعته قادراً على أن يحب الله أكثر مما يحب الأشياء جميعاً ؟.. والإجابـة عن هـذا السؤال سوف تعنى أننـا قد حسمنا فى النهايـة النقيضة Antinomy التى نسـعى للـتخلص منها، أعنى نقيضه : الحب الطبيـعى للذات والحب الطبيعى لله.

والمشكلة معقدة جداً وليست بسيطة، وهى فى الواقع واحدة من المشكلات التى يشعر المرء بلذة وهو يكوم فيها الصعوبات : ويعارض صعوبة بصعوبة أخرى، فيضع تصورين للحب لايمكن أن يرد أحدهما إلى الآخر : تصور الحب المادى، وتصور الانجذاب الصوفى، فنحن لدينا من ناحية الحب كما يتصوره المذهب التوماوى وهو الحب الذى يقوم على الميل الطبيعى والضرورى للأشياء جميعاً فى أن تسعى وتبحث عن خيرها الخاص قبل أى شئ أخر. وعند انصهار هذا التصور المادى هناك وحدة أو هوية أساسية بين حب الذات وحب الله، كما لو كانا فى الواقع شيئاً واحداً، كما لو أن حب الذات عندهم هو فى أعماقه حب الله، والعكس حب الله يعنى حب الإنسان لنفسه. أما تصور الحب الانجذابى الصوفى فهو يفترض على العكس تجاهل الذات، ونسيان النفس كشرط أساسى لكل حب حقيقى، لذلك الحب الذى يوضع فيه المحب «خارج نفسه» ويحرر فينا حب الآخرين من كل الارتباطات التى تبدو أنها تتحد مع ميولنا الأنانية. وعلى أية حال فنحن عندما نرجع إلى نصوص المفكرين فى العصر الوسيط أنفسهم، فإنه ليس من السهل أن نجد على الإطلاق مثل هذا التمييز القاطع، ولو أنهم كانوا قد عانوا من أى تناقض داخلى من هذه الزاوية فإنهم يقيناً لم يكونوا على وعى بهذه الواقعة، بل ربما كان فى استطاعة المرء أن يتساءل عما إذا كانوا - فى أعماق فكرهم - لم يفكروا باستمرار مشروعيتها.

/ وحين يريد القديس توما الأكوينى أن يفسر لنا لماذا يحب الإنسان بطبيعته الله أكثر مما يحب أى شئ أخر، فإنه يشير فى العادة إلى أن كل إنسان يحب بطبيعته خيره هو الخاص لابد بالضرورة أن يحب ذلك الذى بدون يصبح خيره الخاص هذا مستحيلاً، ولما كانت الأشياء الطبيعية يعتمد بعضها على بعض، فإن الموجود العاقل الذى وهب ذكاء هو الذى يستطيع أن يدرك مدى اعتماده على غيره، وهو لن يفضل فى تفضيل ذلك الذى يعتمد على أكثر من نفسه، طالما أن ذلك الذى يعتمد عليه هو شرط ضرورى لوجوده (ومادام الإنسان يعتمد على الله فإنه يفضله عن نفسه ويحبه أكثر مما يحب الأشياء جميعا) وهذا - على سبيل المثال - هو السبب فى أننا

نجد الجزء على استعداد تام لأن يعرض نفسه للخطر لكى يحافظ على الكل الذى هو جزء منه؛ فعندما يتعرض الجسم مثلاً لخطر ماترى اليد تمتد بطريقة تلقائية لكى تمنع الأذى عنه، وتتلقى هى الضربة بدلاً منه، وهى تفعل ذلك بحركة طبيعية دون أى تعمد سابق، كما لو كانت اليد تعرف أنها لايمكن أن يكون لها بقاء بمعزل عن الجسم ككل، حتى أن دفاعها عن الجسم يساوى دفاعها عن نفسها(١). ومن هنا جاءت النظرية الشهيرة المعروفة عن الحب المادى Physical Love التى تجد فيها العلاقة بين الخير الإلهى والخير البشرى ممثلة على أنها الكل بالجزء. فإذا كان الإنسان يحب الله بطريقة طبيعية أكثر مما يحب أى شئ آخر، وأكثر مما يحب نفسه، أفلا يرجع ذلك ببساطة إلى أن الله هو الخير الكلى الذى تندرج تحته جميع الخيرات الجزئية التى يعتمد عليها وجود الإنسان نفسه، والتى يفضلها – بالتالى – بطريقة تلقائية على نفسه، بوصفهاالشرط الضرورى لوجوده الخاص وكماله الخاص ؟

هناك شئ من الصحة فى هذا التفسير الذى تقول به النظرية التوماوية عن الحب، غير أن هذا الشئ الصحيح عرضه للتزييف بواسطة شئ آخر غير صحيح على الإطلاق، فاليد هى حقاً جزء من الجسم، ومن هذه الزاوية من الصواب تماماً أن نقول إن علاقة الجزء بالخير العام هى علاقة الجزء بالكل. لكن ما أن يرتفع المرء عن هذا المستوى البيولوجى ليبحث عن مثال فى المستوى الاجتماعى حتى يجد نفسه فى موقف صعب، إذ يصبح من المستحيل أن تجد مثالاً يشبه مثال اليد والجسم دون أن تقع فى مخاطرة التبسيط المسرف، فالفرد من أفراد البشر هو يقيناً جزء من كل هو الذى نسميه بالمجتمع أو المدينة City(٢). لكن ليس بنفس المعنى الذى كنت فيه اليد جزءاً من الجسم، ذلك لن الفرد ليس جزءاً طبيعياً، وهذا هو السبب فى أنه يبذل جهده فى سبيل خير المدينة فإن ذلك لايكون بفضل ميل طبيعى عنده، فهو مثلاً

---

(1) Saint Thomas Aquinas, Sum. Theol. I, 60, 5. Resp.

(٢) كانت المدن اليونانية القديمة مثل أثينا، أو إسبرطة .. إلخ دولاً إلى جانب أنها مدن، ومن هنا ظهرت فكرة دولة المدينة City State' وأصبحت الإشارة إلى المدينة تعنى الإشارة إلى المجتمع.

حين يعرض نفسه للخطر فى سبيل المجتمع الذى يعيش فيه فإنه لايمكن أن يقول إن ذلك العقل إنما نتج من حركة طبيعية أو ميل طبيعى كامن فيه، وإنما هو فى الواقع نتيجة قرار عقلى اتخذه هذا الفرد، إنه يعرف طبيعة اعتماده على الدولة ويمعن فكره فى الموضوع ثم يقرر أن مصلحتها تعلو على مصلحته، ومن هنا يعرض نفسه بحرية للخطر من أجل هذه الدولة. وحين نرتفع بعد ذلك إلى علاقة أعلى هى علاقة اعتماد الإنسان على الله، يصبح من الواضح تماماً أن المقارنة لم تعد مجدية. صحيح أنه لايزال من الصواب أن نقول إن الله هو الخير الكلى الذى تندرج تحته جميع الخيرات الجزئية، لكن العلاقة التى يعتمد فيها الإنسان على الله لم تعد هى علاقة الجزء بالكل الذى ينتمى إليه. فالله ليس كلاً يكون فيه الإنسان جزءاً، والإنسان ليس جزءاً فى كل هو الله. والكلى الذى نتحدث عنه هنا يشمل الجزئى بطريقة تختلف أتم الاختلاف عن تلك الطريقة التى يشمل فيها البدن التى تعرض نفسها للخطر دفاعاً عنه. والنتيجة الضرورية لذلك هى أن الحب الذى يحبه به الإنسان حباً طبيعياً أكثر من نفسه يختلف حتى عن العلية العملية التى تجعل المواطن يضحى بنفسه من أجل الدولة، ولكى نعرف ما الذى يتألف منه هذا الحب فإننا ينبغى أن نعرف أولاً بأى معنى يكون من الصواب أن نقول إن الله هو «الكل» الذى يكون الإنسان حالة جزئية فيه.

فى تصور المسيحية للكون نجد أن الموجودات التى خلقها الله موجودة لأنها تشارك فى الوجود الإلهى، كما أن كل مخلوق خير لأنه يماثل خير الله. ومن ثم فإننا نجد فى أعماق نظام العلاقات هذا علاقة أساسية هى علاقة المماثلة، وهى التى تضفى معنى على كل علاقة بين المخلوق والخالق. فلو أننا قلنا مثلاً إن الله هو الخير الكلى، فإننا نستطيع أن نقول إن الله هو الخير الأسمى، وهو الخير الشامل وهو علة كل خير فى العالم. ولو أننا قلنا إن كل خير ليس إلا خيراً جزئياً فإننا نعنى لا أن هذه الخيرات الجزئية أجزاء منفصلة من كل واحد هو الخيرية، وإنما هى تمثل الخير الإلهى الخالق الذى وهبها الوجود، وبهذا المعنى فإن من الصواب أن نقول إنك حين تحب أى خير جزئى مهما كان نوعه فإن ذلك يعنى باستمرار أنك تحب مماثلته

للخير الإلهى، فالخير الإلهى هو الأصل، وكل خير جزئى فهو شبيه به، ولهذا فإن كل حب لأى خير جزئى هو حب للخير الإلهى. فمن المستحيل أن تحب الصورة دون أن تحب الأصل، وإذا ماعرفنا أن الصورة ليست إلا مجرد صورة فحسب، فمن المستحيل أن تحبها دون أن تفضل الأصل. إن الدعامة التى تسند المجموع الكلى للمخلوقات تسند الإنسان بصفة أكثر خاصة وأنت حين تريد موضوعاً ما فإنك تريد صورة الله، أعنى أنك تريد الله. ومن ثم فحين يحب المرء نفسه فسوف يعنى ذلك أن يحب موضوعاً مماثلاً لله، أعنى أن يحب الله نفسه.

ولو صحّ ذلك فسوف تنحل المتناقضة التى أزعجتنا كثيراً، إن الموجودات لأنها تحركها وتوجهها جواهر عاقلة فإنها محرومة من المعرفة، وهى تعمل رغم ذلك من زاوية الغايات وتتجه من تلقاء نفسها نحو خيرها الخاص، وهى حين تتجه نحو خيرها الخاص، فإنها فى هذه الحالة تسعى إلى كمالها الخاص، تسعى إلى التشابه الإلهى، لأن كمالها هو على وجه الدقة يعتمد على هذا التشابه الإلهى.

لذلك فلو كان هذا الخير أو ذاك من الخيرات الجزئية مرغوباً لمماثلته أو تشابهه مع الخير الأسمى، فإنه من المستحيل أن ترغب فى الخير الأقصى أو الأسمى من منظور هذا الخير الجزئى فحسب، بل على العكس إن الخير الجزئى لابدّ أن يكون دائماً مرغوباً من أجل الخير الأسمى، وبالتالى فإن الموجودات الطبيعية الخالصة كلها حين تريد كمالها، فإنها تريد أن تتشبه أكثر بالله. وسوف يصدق ذلك بصفة خاصة إذا ماتحدثنا عن موجود عاقل مثل الإنسان، ذلك لأن عقله هو الذى يضفى عليه كماله الخاص ومماثلته لله فى آن واحد. فلو أننا أضفنا إلى ذلك أن لديه وعداً من الله بالرؤية السعيدة (أى أن الإنسان سوف يرى الله فى الحياة الأخرى)، أعنى تلك التى سوف يعرف فيها الإنسان بعقله الله على نحو مايعرف الله نفسه، فسوف نرى بغير صعوبة أن الإنسان مقدر عليه أن يصل فى آن واحد وبنفس الفعل إلى قمة كماله الخاص، وإلى تمام التشابه مع الله بقدر ماهو مسموح له. وماذا يعنى ذلك سوى أن يكون معناه أن مفتاح شكلة الحب يكمن فى نظرية المماثلة analogy، وأن علينا أن نعود لحلها إلى المبادئ الأساسية التى وضعها اساتذة التصوف البندكتى ؟ فها هنا نجد القديس توما يتحدث عن التشابه والمماثلة، والقديس برنار ووليم أوف

سان تيرى يتحدثان عن المثيل والصورة، ألسنا هنا نجد التصور المادى للحب يعود فيتحد مع التصور الصوفى ؟.. ألسنا نجد أنه ليس ثمة سوى تصور أساسى واحد للحب يتطور فى نتائج طبقاً لوسيلتين فنيتين مختلفتين ؟..

إن الكلمة وحدها هى صورة الله، والإنسان من جانبه مصنوع على صورة الله. ولاشك أن ذلك تقدير سام جداً طالما أن هذه الصورة تجعله قادراً على المشاركة فى العظمة الإلهية وفى الغبطة الإلهية، وهى عظمة من زاوية أخرى ملازمة لطبيعة الإنسان لأنه منح تلك الصورة بنفس فعل الخلق الذى منح به الوجود. لكنها رغم ذلك عظمة لاتخلو من مصاحبة إمكان للبؤس، لأنه على الرغم من أن الإنسان لايمكن أن يفقد قدرته دون يفقد وجوده كإنسان، فإنه يمكن أن يفقد – والواقع أنه قد فقد بالفعل – سلامة الحكم الأصلية، وسداد الرأى الذى كان يجعله يحب الله. وحين فقد سلامة الرأى وصواب الحكم فقدت الروح فى نفس اللحظة كمال التشابه الإلهى، والنتيجة هى أن الإنسان – طالما أنه من ماهيته أن يكون صورة الله – لايستطيع أن يتوقف عن مماثلة الله دون أن يتوقف عن مماثلة نفسه، والعكس لايقل عن ذلك ضرورة، إذ ماعليه إلا أن يتجه نحو الله بعون من النعمة الإلهية ليكتشف فى الحال من جديد التشابه الإلهى والتطابق مع طبيعته الذى كان قد فقده عن طريق الخطيئة. ونحن هنا نصل بالطرق الكلاسيكية للمدرسة البندكتية إلى النتيجة التى سوف يصل إليها كذلك القديس توما الأكوينى، وهى أن مماثلة الإنسان لله هى كماله. ونرى فى نفس الوقت كيف تؤكد هذه النتيجة وحدة الصورتين المسيحيتين للحب، لأنه لو كان الإنسان صورة لله، فإنه كلما كان يشبه الله أكثر حقق ماهيته الخاصة أكثر وأكمل، والله هو كمال الوجود، وهو الموجود الذى يعرف نفسه بطريقة متكاملة، وهو يحب ذاته بطريقة شاملة. وإذا ماحقق الإنسان إمكانياته وقدراته تماماً فإنه لابد أن يصبح هذه الصورة الكاملة لله : حب الله من أجل الله. إن من يفكر فى مقولتى المماثلة والتشابه، وهى نابعة أساساً من فكرة الخلق، سوف يجد أن التعارض المزعوم بين حب الذات وحب الله لا أساس له. فحين تقول إنه إذا كان الإنسان يحب نفسه بالضرورة، فهو لايمكن أن يحب الله حباً نزيهاً، يعنى أننا نتجاهل أن حب الله حباً نزيهاً هو الطريق الحقيقى السليم لأن يحب الإنسان نفسه.

SS

الفصل الخامس عشر

حرية الإرادة والحرية المسيحية

تلخيص :

(١) الاهتمام بالحرية البشرية قديم وهو موجود فى الكتاب المقدس قبل المسيحية. (٢) ظهرت مصطلحات كثيرة مع بداية الفكر المسيحى. (٣) الإنسان عاقل وهو لهذا قادر على الاختيار وهذا يعنى غياب القهر. (٤) هناك حدود ثلاثة لن ينفصل بعضها عن بعض هما : الحرية - العقل - الاختيار. (٥) الله خلق الإنسان حراً لأنه مسئول عن اختيار الطريق. (٦) حين نحلل فكرة الحرية نرى فى الحال مدى تعقدها : فكرة أرسطو فى طبائع الأشياء. (٧) كل موجوداته تلقائية بمعنى أن مبدأ فعله يكمن بداخله. (٨) الطبيعة أمام الموجودات العارفة تصبح لامتعينة ويمتد لاتعينها فى حالة الإنسان، أى يصبح بحال الاختيار هائلاً. (٩) للإنسان تلقائية الغاية ثم القدرة العقلية ثم فعل الإرادة. (١٠) تدخل العقل بغير تعمق الظروف التى تعمل منها الدينامية الطبيعية للوجود. (١١) هذا كله يستلزم بالطبع وجود الإنسان أولاً، فالفعل الأول (وهو فعل الوجود) هو أساس للفعل الثانى (العمل). (١٢) الاختيار الحر يعبر عن تلقائية طبيعة ماتحتوى فى ذاتها على مبدأ عملياتها الخاصة. (١٣) العلل الثانية (أعنى أفعال الإنسان) تشبه الخصوبة الخالقة. (١٤) أرسطو تحدث عن الاختيار لكنه لم يتحدث عن حرية الإرادة. (١٥) الإرادة الحرة تعبير مسيحى : أن تريد هو أن تكون حراً. (١٦) يمكن أن يقال إن الإرادة حرة على أنحاء شتى أهمها حرية الممارسة. (١٧) التوحيد بين الإرادة وفعل الاختيار وبالتالى يكون أساس الحرية هو الإرادة وهى تعارض الضرورة. (١٨) وحد بعضهم بين التلقائية والإرادة ثم بين الإرادة والعفوية كما

هى الحال عند هوج دى سان فكتور. (١٩) رأى القديس توما : نظام الطبائع هو نظام الضرورة، ونظام الإرادات هو نظام الحرية. (٢٠) الاختيار والتروى العقلى. (٢١) القبول الإرادى لنظام الكون عند الحكيم الرواقى. (٢٢) التلقائية المطلقة هى الحتمية المطلقة، فالحرية التى تصنع بالتلقائية حرية قاصرة. (٢٣) لو قلنا إن فعل الإرادة تلقائى لكانت الحيوانات حرة. (٢٤) بؤيتس يضع جذور الإرادة فى العقل. وهذا هو نفسه رأى أوغسطين. (٢٥) كلما قدم العقل موضوعات كثيرة للإرادة كان لديها حرية الاختيار. (٢٦) مذهب الإرادة عند دانز سكوت وحرية اللامبالاة أو استواء الطرفين. (٢٧) التلقائية العمياء عند بؤيتس. (٢٨) التوفيق بين الآراء المتعارضة عند توما الأكوينى فهو يخصص لكل من الفهم والإرادة مكاناً مناسباً. (٢٩) الفعل الحر لايكون كذلك إلا بحكم العقل الذى تصدق عليه الإرادة، وهو من الناحية المادية إرادى ومن الناحية الصورية عقلى تلك هى الحرية الطبيعية عند القديس توما. (٣٠) الاختيار الأرسطى عفوى، والحرية الأرسطية سياسية. والحرية الروائية هى التكيف مع القوانين الطبيعية. (٣١) القديس بولس يربط بين عبودية الخطيئة والبعد عن العدالة والبر الإلهى ويقابل بين الحرية والعبودية. (٣٢) الحرية السيكولوجية وتحررها عن طريق النعمة. (٣٣) التفرقة بين الإرادة والقدرة عند القديس بولس والقديس أوغسطين وهى تؤدى إلى عدم فاعلية الإرادة. (٣٤) القديس أنسلم أدرك بوضوح هذه المشكلة فذهب إلى أن الإرادة هى نوع من القدرة، إنها قدرة المرء على أن يريد. (٣٥) القديس توما يفرق بين ثلاث وجهات من النظر إلى الحرية. (أ) الحرية كفعل. (ب) الحرية كموضوع. (جـ) الحرية كغاية. (٣٦) اختيار الوسائل وعلاقاتها بالغاية التى تستهدفها. (٣٧) الأخطاء بصفة عامة دليل على حرية الإرادة. (٣٨) النظرية المسيحية عن تحرير الإرادة بواسطة النعمة.

حرية الإرادة والحرية المسيحية

فى استطاعتنا أن نقول إن إثبات حرية الإنسان قديم قدم الإنسان نفسه، فالديانة المسيحية لم تخترع فكرة الحرية، لكنها كانت تنكر مثل هذا الزعم لو أنه ظهر. ومنذ القرن الثانى يذكرنا إيرانوس Irenaus أننا لو حكمنا بأن فكرة الحرية ظاهرة بالضرورة فى الكتاب المقدس فإن القانون ذاته الذى كشف عنه الوحى هو رغم ذلك قديم قدم الجنس البشرى. والواقع أن ما يجذب انتباهنا منذ البداية هو الطريقة التى أصر بها أباء الكنيسة على أهمية تصور الحرية والطبيعة الخاصة للحدود التى وصفوها بها.

حين خلق الله الإنسان فرض قوانين، لكنه تركه رغم ذلك حراً فى أن يفرض على نفسه قوانينه الخاصة بمعنى أن القانون الإلهى ليس قهراً للإرادة البشرية ولا إلغاء لهذه الإرادة، وفى استطاعة المرء أن يقول إنه منذ اليقظة الأولى للفكر المسيحى بدأ ظهور سلسلة كاملة من المصطلحات الفلسفية فى التداول العام. فالله خلق الإنسان وزوده بروح عاقلة وبإرادة، أعنى أنه زوده بقدرة مع الاختيار تشبه قدرة الملائكة، طالما أن الملائكة والبشر معاً موجودات عاقلة. ولقد أصبح من المألوف منذ تلك اللحظة أن تعرف الحرية بأنها غياب القهر أو الإرغام المطلق حتى بالنسبة للقانون الإلهى، وإنما تنتمى إلى الإنسان من حيث إنه عاقل وتعبر عن نفسها فى قدرة إرادته على الاختيار : الحرية، العقل، القدرة على الاختيار - ثلاثة حدود، لن يفترق بعضها عن بعض من الآن فصاعداً على الإطلاق، وهى فضلاً عن ذلك لن تنفصل عن القضية الأساسية التى جعلت المفكرين المسيحيين يقبلون هذه الحدود وفرضت عليهم استعمالها : الله خلق الإنسان حراً لأنه تركه مسئولاً عن بلوغ غايته الأخيرة، فالأمر متروك له تماماً فى الاختيار بين الطريق الذى يؤدى به إلى السعادة أو الغبطة

أو الطريقة الذى يؤدى إلى البؤس والشقاء وكلاهما أبدى، فالإنسان مجاهد ومكافح، عليه أن يعتمد على قواه الخاصة، لكن من يعتمد على قواه الخاصة له استقلاله الخاص الحقيقى وهو سيد نفسه، وهويساهم مساهمة فعالة فى تحديد مصيره الخاص.

ما أن تخضع فكرة الحرية للتحليل حتى يظهر بوضوح تعقيدها الهائل، وربما ساعدت فلسفة أرسطو بقدر كبير فى توضيح فكرة الحرية. إن الطبائع كما تصورها أرسطو هى مبادئ داخلية للموجودات التى تكمن فى هذه الطبائع حتى أن كل موجود طبيعى له تلقائية حقيقية، على الأقل بمعنى أن مبادئ أفعاله تكمن بداخله. إن الطبيعة إذا ماتحددت بنمط واحد من أنماط الفعل فى حالة الموجودات المزودة بالمعرفة - فإن الطبيعة تكتسب لوناً من ألوان اللاتعين عند الحيوانات التى يضع إحساسها أمامها كثرة من الموضوعات الممكنة، وهى فى هذه الحالة تظهر ماتسميه بالاشتهاء أو الشهية أو الرغبة. ومجال هذا اللاتعين يمتد عند الإنسان بطريقة ملحوظة بسبب أنه مزود بالعقل وقادر على أن يصبح إلى حد ما كل شئ بواسطة المعرفة التى يملكها، فهو لديه كثرة هائلة من الموضوعات تحت تصرفه وعليه أن يختار بإرادته من بينها الموضوعات التى تروقه. الإنسان لديه إذن منذ البداية إرادة تلقائية لغايته الطبيعة، أعنى لسعادته. ثم لديه ثانياً: القدرة على التروى العقلى فى الوسائل التى يختارها لبلوغ هذه الغاية، ثم لديه ثالثاً، وأخيراً: فعل الإرادة الذى يختار بواسطته وسيلة من بين هذه الوسائل ويفضلها عن غيرها ولقد كان فعل الاختيار يشغل مكاناً رئيسياً فى الأخلاق عند أرسطو؛ ولقد فهم المفكرون المسيحيون المبكرون أن هذه الفكرة لازمة وضرورية لغرضهم، وإن كانوا قد شعروا أنها فى النهاية لن تكفى لإشباعهم بشكل تام، فلنحاول أن نرى الآن ما الذى احتفظوا به منها وما الذى أضافوه إليها.

إن فكرة أو تصور الاختبار الإرادى نفسه - كما يعرفه أرسطو - تتضمن فكرة العقل. لكن يظل من الصواب أن نقول إنه إذا كانت الإرادة لاتظهر فى سلسلة الموجودات إلا فى اللحظة التى يضئ العقل فيها الرغبة، فإن هذه الإرادة سوف تكون

مع ذلك وبطريقة أساسية لوناً من ألوان الرغبة. وفى هذه الحالة سوف يكون الاختيار مستحيلاً بدون المعرفة، ولكن يبقى فعل الاشتهاء مركزاً مع ذلك على موضوع من موضوعاته الممكنة. والاشتهاء نفسه – طبقاً لتعريف أرسطو – ليس إلا تعبيراً عن الدينامية الداخلية لطبيعة ما. وتدخل العقل يغير بعمق الشروط أو الظروف التى تعمل فيها هذه الدينامية حتى أن الإرادة – بمعنى ما – قد تعارض الطبيعة على نحو ما يتعارض مايختار مع مالا يختار. لكن الإنسان هو كذلك موجود طبيعى، وإرادته ليست إلا الصورة الجزئية الخاصة التى تفترضها الرغبة الطبيعية عند الموجود العاقل، وكما أنه ينبغى أن تسبق عملية اختيار الوسائل أن تكون هناك إرادة لغاية ما، فكذلك لابد أن يسبق هذه الإرادة الوجود الفعلى للإنسان، وهنا نجد أيضاً أن الفعل الأول هو أساس الفعل الثانى فالوجود هو علة العمل، ومن ثم فإن الإرادة ليست إلا عضو تلك العلة الكافيةالخاصة بالإنسان، والاختيار الحر يعبر أولاً وأساساً عن تلقائية طبيعية ماتحتوى فى ذاتها على مبدأ عملياتها الخاصة أو بالأحرى هى نفسها هذا المبدأ.ولقد سجل أباء الكنيسة وفلاسفة العصر الوسيط بعناية هذه النتيجة، والواقع أن تصورهم للطبيعة المخلوقة والكفاية السببية التى نسبوها إليها كمشاركة للقدرة الإلهية قد قادتهم الإشادة بأهمية الطبيعة. وما لم نتذكر أن المسيحيين قد نظروا إلى دينامية العلل الثانية على أنها تشبه الخصوبة الخالقة، فإن تطور مشكلة الحرية كله فى العصور الوسطى يصبح غير معقول وغير واضح. إن الناس يتحدثون أحياناً كما لو كان من الغريب والمدهش أن يعزو المفكرون المسيحيون فاعلية حقيقية إلى تحديدات الإرادة. ولكن لم لا؟ لم يكن لديهم مبرر على الإطلاق يجعلهم يترددون فى قبول نتيجة تحليل أرسطو، وكان كل شئ يدعوهم إلى مواصلة السير أبعد منه.

بالغاً ما بلغ إتقان النظرية الأرسطية عن الاختيار التى ينظر إليها على أنها قرار للإرادة صادر عن تروٍ عاقل، فإنه تبقى مع ذلك واقعة هى أن أرسطو لم يتحدث لا عن حرية الإرادة عن الحرية بصفة عامة. ولاشك أن ما نتحدث عنه اليوم على أنه الحرية السيكولوجية كان موجوداً فى ذهنه، وما يفهمه من الفعل الإرادى هو ذلك

الفعل الذى ينبع من أعماق الوجود نفسه، لكن ليس من السهل أن نخلص فكرة الحرية عنده من التحليلات التى تتضمنها والمصطلح نفسه معيب. أما الحرية عند المسيحيين فهى على العكس – وبخاصة عند اللاتينيين منهم – تأتى فى المرتبة الأولى فهى لها الصدارة فى تفكيرهم. والصيغة المعقدة للإرادة الحرة Liberum arbitrium جعلتهم يطرحون هذا السؤال : أين يكمن ذلك العنصر الذى يقوم بالاختيار arbitrium أعنى بالاختيار الحر Liberum..؟ ولقد اتفقوا جميعاً على وضعه فى قدرة الإرادة على تحديد نفسها من الداخل. وربما قيل إنه إذا كان القديس أوغسطين قد درس مشكلة النعمة بحرية تامة، فذلك إلى حد ما – لأنه اعتبر عدم إمكان ضبط فعل الإرادة أو كبحه واضح تماماً. فلماذا ذهب إلى أن اختيار الإرادة يأتى من الإرادة، مادمنا قد رأينا أن الإرادة هى حسب تعريفها القدرة على الاختيار ؟

ومن المهم من ناحية أخرى أن نصر على أن فعل الإرادة هو نفسه فعل الحرية. أن تريد يعنى أن تكون حراً. ولهذا فإن القديس أوغسطين يرى شهادة واضحة جداً لهذه الإرادة الحرة فى كل نصوص الكتاب المقدس – وهى لاتعد ولاتحصى – التى يوصينا الله فيها، أو يمنعنا أن نفعل هذا الفعل أو ذاك، أو هذه الرغبة أو تلك. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الحقيقة ليست حقيقة دينية فحسب، ولكنها لازمة لتوفير الخلاص – وتلك واقعة تشهد بها التجربة الداخلية اليومية باستمرار، فالإرادة هى «سيدة نفسها»، وهى باستمرار «داخل قدرتها» تريد أو لاتريد. ولاشئ تحت تصرف الإرادة بطريقة مباشرة أكثر من ذاتها، وكثير من الصيغ تعبر عن الارتباط الطبيعى الذى لاينفصم بين الإرادة وفعلها. وهو لأنه يولد من الإرادة ويعبر عنها فإن هذا الفعل للإرادة حر على الدوام.

وها هنا نقف على مصدر فكرة من أكثر الأفكار فى العصر الوسيط أهمية، وهى فكرة حرية الممارسة، إذ يمكن أن يقال أن الإرادة حرةٌ على أنحاء شتى وبعدة معانٍ مختلفة. ولكنها تكون كذلك أولاً وقبل كل شئ من حيث إنها تريد أو لاتريد، تمارس فعلها أو لاتمارسه ؟ وهذه الحرية المبدئية هى أساسية بشكل مطلق، ولقد عبر الفلاسفة المسيحيون عن هذه الواقعة بطريقة إيجابية حين وحدوا بين الإرادة الحرة

وبين الإرادة، أو بالأحرى بين الإرادة الحرة وبين فعل الاختيار الذى تقوم به الإرادة : لأنها حين تختار فإنها تريد، وهى حين تريد فإن الإرادة هى بالتأكيد التى تفعل ذلك وكان فى مقدورها ألاّ تفعله. ولقد جذب الانتباه المسيحى معنى حى جداً للمسئولية الخلقية حول واقعة أن الذات التى تريد هى السبب الحقيقى لأفعالها الخاصة، إذ أن ذلك هو وحده الذى يبرر لنا أن ننسب الأفعال إلى أصحابها.

وهذا الانشغال الأخلاقى - الذى سنعود إليه فيما بعد - قد أدى بهم إلى أن يضعوا أساس الحرية فى الإرادة الذى لايستطيع شئ أن يزعزعه، اللهم إلا إذا استأصلنا الإرادة ذاتها. ولقد عبروا عن ذلك عادة - لكن الآن بطريقة سلبية - بأن يضعوا مصطلحين متعارضين ولايمكن رد أحدهما إلى الآخر أو كلاً منهما فى مواجهة الآخر، وهذان المصطلحان هما : الضرورة والإرادة. والمقصود أن فعل الإرادة لايمكن أن ينفذ فيه أى لون من ألوان القهر والإرغام. والقول بأن الإرادة الحرة هى «حرة من القهر» أو هى متحررة من الإرغام أو هى «متحررة من الضرورة» يعنى من ثم تأكيد التلقائية الطبيعية للإرادة أو الرابطة التى لاتنفصم بين فعل الاختيار والفاعلية السببية للموجود العاقل.

وسوف نرى فيما بعد كيف وجدت هذه الأفكار مكاناً من المذهب التوماوى ويكفى أن نلاحظ الآن كيف ولدت عند كثير من الفلاسفة واللاهوتين فى العصور الوسطى. ولن يجد الباحث سيولة وسهولة لمصطلحاتهم ولا للتبدل المستمر بين عنصرى مركب ما كما يجده فى مركب الإرادة الحرة Liberum arbitrium ولقد أشادوا بأهمية تلقائية فعل الإرادة وساروا فى هذا الطريق شوطاً بعيداً لدرجة أن بعضهم وحد بين التلقائية وبين العفوية والإرادة. ولهذا نجد بعضهم يعود بعد سنين طويلة إلى المعنى البدائى الذى كان موجوداً عند أرسطو، وهذا فيما يبدو على الأقل موجود أو قائم فى فلسفة. القديس انسلم الذى كان يعتقد أن الإرادة والتلقائية وغياب الضرورة هى كلها مترادفات وتلك هى الحال فيما يبدو أيضاً عند «هوج دى سان فكتور» H. de St Victor بقدر مايمكن تخمينه من الصياغات الغامضة التى يستخدمها، فعنده أن الحركة التلقائية التى تتركز بواسطتها الإرادة الحرة على موضوع من الموضوعات

التى تشتهيها، ومادامت الرغبة هى التى تختار فإنها هى العقوبة والإرادة، والحرية التى تعتمد على عقلانية الإرادة تضيؤها أنوار المعرفة، ولاشك أن تلقائية فعل الإرادة فى فلسفة دانز سكوت - وهى التلقائية التى أكدها بقوة القديس أنسلم - تصل إلى صيغتها الحاسمة. فهو حين يتجاوز دينامية أرسطو يقيم تعارضاً جذرياً بين نظام الطبائع الذى هو نظام الضرورة، وبين نظام الإرادات الذى هو نظام الحرية. إن كل طبيعة هى أساساً محتومة وهى مبدأ للحتمية، وكل إرادة هى أساساً غير محتومة وهى مبدأ اللاحتمية.

لكن هذه اللاحتمية ينبغى ألا تؤخذ كعلامة على القصور، إنها تشهد على العكس بعظمة وامتياز ملكة لاترتبط بأى فعل معين أو محدد. ولقد ذهب دانز سكوت إلى حد اعتبار العقل نفسه طبيعة، حتى أن كل تعين وكل تحديد يوضع فى جانب المعرفة، فى حين أن كل حرية من ناحية أخرى توضع فى جانب الإرادة. إن عرضية الاختيار لاتعتمد على الأحكام العقلية التى تفترض بدائل ممكنة للفعل، ولكنها تعتمد على تلقائية فعل الإرادة وهى التلقائية التى تحل بواسطتها هذه البدائل. ومن ثم فإن الحرية تتركز فى هذه اللاحتمية الجذرية للإرادة التى تتبع قراراتها - وهى قرارات لايمكن التنبؤ بها من داخلها بحيث يكون هذا الداخل مصدراً لكل التحديدات دون أن يحدده هو نفسه شئ ماعلى الإطلاق. لكن لم يقطع كل فلاسفة العصور الوسطى هذا الشوط الطويل ولم يذهبوا إلى هذا الحد، بل أن كثيرين منهم قد ترددوا فى أن يثقوا بالإرادة وحدها فى تأكيد وضمان الممارسة الحرة لتلقائيتها. من الصواب أن نقول فى فلسفة أرسطو إن الصفة الأساسية للاختيار هى أنه إرادى، ولكن أرسطو نفسه يشير - ولقد أشارخلفاؤه من بعده إلى نفس الفكرة بقوة أكثر- إلى أنه إذا لم يسبق التروى العقلى قرار الإرادة فإن فعلها لايمكن أن يكون فعلاً من أفعال الاختيار على الأصالة، ذلك لأن الإرادة إذا ماحرمت من نور العقل فإنها سوف تنحدر إلى مرتبة الشهوة الحيوانية، وبدون المعرفة الحسية لاتصبح أكثر من ميل طبيعى بالضرورة. وفضلاً عن ذلك فإن لدينا مثلاً هو المذهب الرواقى الذى يقف باستمرار كتحذير يجعلنا نفهم أهمية المشكلة ونشعر بخطر الحلول المسرفة فى

تبسيطها. فالحكيم الرواقى إذا ماوضع فى كون تحكمه تحديدات صارمة فإنه لايستطيع أن يجد الحرية إلاّ فى القبول الإرادى للنظام الكونى. وإذا ما اعترضنا عليه قائلين: إن الإرادة نفسها سوف تكون فى هذه الحالة خاضعة للضرورة التى تحكم هذا النظام، فإنه سوف يجيب بأن تلك مسألة لا أهمية لها على الإطلاق؛ لأن الإرادة الضرورية سوف تبقى رغم كل شئ إرادة. ولقد أوضح بؤتيس Boethius بشكل تام أن التلقائية الخالصة تتفق تماماً مع الحتمية المطلقة ومع كل مايصدر عنها من ضرورة. ولو أننا قنعنا - لكى نكون أحراراً - بألا نكون أكثر من مصدر داخلى للقرارات الإرادية فلن تكون ثمة أهمية كبيرة أن تكون هذه القرارات يحددها القدر بشكل مسبق تحديداً صارماً بوصفه حادثة خارجية. فهذه القرارات من حيث إنها من صنعنا فهى قراراتنا، ونحن من ثم أحرار، وهذا ماجعل «بؤتيس» يذهب إلى الجانب المعارض تماماً فلقد حرم تفكيره بشدة قصور الحرية التى يمكن أن تقنع بأن تكون مجرد تلقائية محددة تحديداً ضرورياً، ولقد أصر على أن يكون هناك علاج لهذه الفكرة بكل قوته المعروفة فألح على أهمية العنصر العقلى فى الفعل الحر. والواقع أنه لايكفى أن نقول إن فعل الإرادة فعل تلقائى - مادامت الحيوانات فى هذه الحالة لابد أن تكون هى الأخرى حرة. وفضلاً عن ذلك فإن «بؤتيس» يضع جذور الإرادة فى العقل صراحة فما يجعل الاختيار اختياراً حراً هو المعرفة العقلية التى تسبقه وهكذا أصبحت الإرادة عنده وعند خلفائه لاتعنى الاختيار التلقائى وإنما تعنى الحركة الحرة للعقل، فلا تكون الإرادة حرة إلا إذا خضعت للعقل. لكن «بؤيتس» لم يدخل عنصراً جديداً بذلك فى وصف الإرادة الحرة. فلا أحد يجهل الدور الذى تلعبه المعرفة فى العقل الحر.

والقديس أوغسطين على سبيل المثال كتب صفحات طويلة عن الحس الداخلى الغامض الذى يقود الإرادة دائماً نحو هدفها، ذلك لأن الإرادة إذا مانظرنا إليها فى ذاتها كاشتهاء فطرى بسيط فهى عمياء أو بالأحرى غير موجودة، لأنها بهذا المعنى لاتستحق حتى اسم الإرادة نفسه. والناس جميعاً فى كل زمان يعرفون أننا كلما قدمنا للإرادة موضوعات مختلفة، وكلما قدر العقل لهذه الموضوعات تقديرات

مختلفة فإنه من الناحية العملية يمد مجال تلقائيته إلى مالا نهاية. وإذا ما أعطى للإرادة موضوع ما فإنها حرة فى أن تفعله أو لاتفعله، لكن حين يقدم لها العقل موضوعات كثيرة متنوعة ومختلفة فإنها تصبح حرة فى أن تختار هذا الموضوع أو ذاك بغير اكتراث، وحتى هنا ليس ثمة صعوبة، وليس ثمة جديد ولم يكن العالم ينتظر «بؤتيس» لكى يطلعه على هذه الفكرة والواقع أن العنصر الجديد عنده وهو فى ذات الوقت خصب وقابل للمناقشة يكمن فى عقلانيته المتكاملة.

ويمكن للمرء أن يقدر هذا العنصر الجديد تقديراً أفضل حين يعارض بينه وبين مذهب الإرادة Voluntarism عند دانز سكوت، ولقد سبق أن رأينا أن الحرية فى مذهب سكوت تأخذ على عاتقها قبل كل شئ أن تبين وأن تبرهن على أن العقل لايمكن أن يكون لا فى أية حالة ولا بأى معنى سبباً شاملاً للفعل الحر. ولن يكفى أن نفهم ذلك على أنه يعنى أن الإرادة تحدث مع حدوث الفعل الحر فهذا واضح أتم مايكون الوضوح، لكن مايعنيه دانز سكوت هو أن الأحكام المتباينة للعقل لاتصدر إلا بعد أن تكون البدائل الممكنة كلها قد تحددت، وقدرت وانتقدت، أعنى عندما تصل إلى لحظة الاختيار، وطالما أن الاختيار لم يتم فإن الإرادة تبقى أساساً. غير مضطرة لأن تركز نفسها على هذا الموضوع أو ذاك، ومن ثم فإن حرية «اللامبالاة» أو استواء الطرفين Indifference عند دانز سكوت هى نفسها تلقائية الإرادة، التى تبقى بهذا الشكل العنصر الوحيد الممكن للعرضية في مقابل تحديدات العقل. وباختصار فإن التحديدات العقلية الكثيرة المتناقضة لاتشكل فى نظر سكوت حرية. لكن «بؤتيس» يرى عكس ذلك تماماً، فاختيار الرغبة عنده ليس إلا تلقائية عمياء، ومايجعله حراً هو نقد العقل الذى يحكم عليه، ويقارن بين الألوان المختلفة من الاختيار ويعلن أن هذا اللون من الاختيار أفضل من ذاك، وهو إن كان فى مكنته أن يستشهد بأرسطو فما ذاك إلا لأن الإرادة كما يتصورها أرسطو ليست رغبة بسيطة لاحقة على المعرفة لكنها بفضل هذه المعرفة ذاتها تصبح قوة، أعنى قادرة على ممارسة اختيار حقيقى أو القيام بمفاضلة حقيقية بين الأشياء، ويمكن أن يقال عنها أيضاً إنها لاتزال فى حالة «اللامبالاة» أو «استواء الطرفية»، طالما أن تلقائية مثل هذا الاختيار سوف تأخذ طابع الحرية بسبب الفاصل الذى يفصل بين فعلين أو أكثر من الأفعال الممكنة.

إن الطريقة التى تتلاقى بها النتائج مثيرة ويجدر بنا ملاحظتها لأنها لاتقل أهمية عن الطريقة التى تختلف بها المناهج، لو أننا سرنا فى الطريق الذى يذهب مباشرة من الاشتهاء إلى الإرادة فإنه سوف يؤدى إلى أن تضع لاتعين الإرادة نفسها فى أعماق الإرادة الحرة، ولو أننا تابعنا «بؤتيس» فى الطريق الذى سلكه والذى يمر بالفهم، فإننا نضع الإرادة الحرة داخل اللاتعين الذى تركته الأحكام العقلية مفتوحاً أمام الإرادة، أما القديس توما الأكوينى الذى يسعى باستمرار إلى نقطة توازن بين الآراء والاتجاهات المتعارضة، فإنه يحاول أن يخصص لكل من الفهم والإرادة المكان المناسب الذى تعينه لهما طبيعتهما فى العقل الحر، وهو يؤكد - مخلصاً بذلك لأحد المتطلبات العميقة للمذهب الأرسطى - أن الاختيار هو أساساً فعل للإرادة، وأن الإرادة الحرة تنتمى مباشرة إلى الإرادة وتختار هذا بدلا من ذاك؛ وهى بوصفها ملكة ترتبط بالاختبارات المتعددة لحريتها على نحو ماترتبط بساطة العقل بالحركة المثالية للعقل، ومن ناحية أخرى فإنه من الصواب أيضاً أن نقول إنه بدون الحكم فإن الإرادة لن تكون إرادة ومن ثم فإن فعل الاختيار الحر لايوصف وصفاً تاماً بدون القرار الإرادى الذى يصدق على حكم العقل، ولابدون الحكم الذى تصدق عليه الإرادة. وهكذا نلاحظ أن تعبيرات القديس توما الزئبقية قد تربكنا لكنها لن تجعلنا أبداً نضل فى الوصول إلى فكرة الحقيقى، فهو يقف وسطاً بين العقلانية القديمة عند «بؤتيس» ومذهب الإرادة، المقبل عند دانز سكوت، فهو سوف يقول مثل «بؤيتس» أن فعل الإرادة الحرة هو حكم حر لكنه يضيف بعد ذلك «إن صح التعبير» مادام فعل الإرادة هو أساساً الذى يريد لافعل العقل الذى يحكم. وهو سوف يسلم مع دانز سكوت أن الإرادة الحرة تنبع اساساً من الإرادة. لكنه يرفض أن يعرفها على هذا النحو دون أن يضع فى اعتباره حكم العقل العملى الذى ينشأ فى الاختيار الإرادى كنتيجة لهذا الاختيار، وعلى ذلك فإن الإرادة الحرة هى من الناحية المادية إرادية، وهى من الناحية الصورية عقلية.

إن قوة الإرادة الحرة - مهما كان المعنى الذى نفهمها به - ثابتة لاتزول مثلها مثل الإرادة ذاتها، وليس من الممكن أن نتصور الإنسان بدون إحداها «بدون الإرادة الحرة

مثلاً، كما أنه ليس من الممكن تصور الإنسان بدون الأخرى «أعنى بدون الإرادة» وهذا هو السبب فى أن جميع المفكرين المسيحيين ابتداء من القديس أوغسطين إلى القديس توما الأكوينى ودانز سكوت يتفقون على أن الإرادة الحرة ظلت بعد الخطيئة الأصلية على نحو ماكانت عليه قبل أن ترتكبها. ويلح القديس برنارد بقوة على «تكامل» الإرادة فى حالة الطبيعة الآثمة أو الساقطة، أما القديس توما الأكوينى فهو يحسم الأمر نهائياً حين يسمى هذه الحرية، وهى الحرية التى لايمكن أن ينزعها أحد من داخل الإنسان حين يسميها بالحرية «الطبيعية». والواقع أنها يمكن أن تختفى فحسب مع اختفاء الإرادة، أعنى مع اختفاء الإنسان نفسه، والواقع أنه بدون حرية لاتوجد أخلاق، لكن ذلك لايعنى أن ماهية الحرية تتضمن أى عنصر أخلاقى، فما دامت الإرادة تستطيع باستمرار أن تختار، فهى تستطيع أن تختار الخير أو الشر، وحسن اختيارها أو سوءه لايؤثر على الإطلاق فى حرية الفعل، فكل اختيار من حيث هو اختيار - هو فى أن واحد من الناحية السيكلوجية غير محتوم، ومن الناحية الأخلاقية غير مكترث. ولقد كان من المستحيل تماماً على المسيحيين الا يهتموا اهتماماً بالكيف الأخلاقى للفعل الحر، ولقد ترك هذا الاهتمام آثاره على سيكولوجيا الحرية عندهم.

لو أننا قارنا بين فكرة الإرادة الحرة المسيحية وبين فكرة «الأختيار» عند أرسطو لوجدنا أن الاختيار الأرسطى يتحدث عن العفوية أكثر مما يتحدث عن الحرية، وكلمة «الحرية» التى يستخدمها أرسطو يعطيها فى الواقع معنى سياسياً. ذلك لأن الحرية الأرسطية تفى بصفة خاصة الاستقلال : فهى حالة ذلك الشخص الذى يكون مستقلاً عن غيره سياسياً أو اجتماعياً. وهذه الحالة هى المثل الأعلى الذى تقدمه الديمقراطية كما يقول أرسطو نفسه. أى أن فكرة الحرية التى ننظر إليها الآن على أنها شئ سامى جداً من الناحية السيكلوجية ومن الناحية الميتافيزيقية لم تكن عند أرسطو سوى فكرة سياسية أو اجتماعية. ولكن عندما بدأ الرواقيون فى دراسة حرية الأفعال البشرية وعلاقتها بالضرورة التى تسود قوانين الطبيعة، فقد كان عليهم أن يدرجوا بطريقة متكاملة هذا التصور الاجتماعى مع الأخلاق.

فكل واحد منّا الآن يرتبط بالكون كما يرتبط المواطن بالمدنية (أو الدولة) : فالقوانين موجودة وهى تثقل على كاهلنا «والمشكلة هى كيف نتكيف معها بحيث لانشعر فى النهاية بأى ضغط خارجى. والحكيم الرواقى هو الرجل الذى ينجح فى عملية التكيف هذه وهو يحقق الحرية حين يجعل نفسه مستقلاً عن المصير. ولابدّ لنا من أن نضيف إلى أن الحيكم الرواقى قد عقد مشكلة الحرية جداً أمام المسيحيين؛

ذلك لأن الرجل المسيحى قد وجد نفسه هو الآخر فى كون تحكمه وتنظمه مجموعة من القوانين، وهو وإن لم يكن له مصير يخشاه لأنه قد أصبح الآن على وعى بأن العناية الإلهية ترشده وتقوده إلا أنه يخضع لإرادة الله بوصفه المشرع العظيم المسيطر، وهو بصفة خاصة يخضع للقوانين الإلهية التى تنظم من الآن فصاعداً حالة الطبيعية الساقطة أو التى دنستها الخطيئة. والقديس بولس فى نص مشهور يعرف الحالات المختلفة للحرية المسيحية وعلاقتها بالقوانين المختلفة التى تنظمها : «لأنكم لما كنتم عبيد الخطيئة كنتم أحراراً من البر، فأى ثمر كان لكم حينئذ من الأمور التى تستحون بها الآن، لأن نهاية تلك الأمور هى الموت. وأما الآن إذا أعتقتم من الخطيئة وصرتم عبيداً لله فلكم ثمركم للقداسة والنهاية حياة أبدية لأن أجرة الخطيئة هى موت، وأما هبة الله فهى حياة أبدية بالمسيح يسوع ربنا». (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية – الإصحاح السادس : ٢١ – ٢٣). فالإنسان حين كان عبداً للخطيئة كان متحرراً من العدالة أو من البر الإلهى، وحين أصبح عبدا للبر أو العدالة الإلهية أصبح متحرراً من الخطيئة : والقديس بولس يبرز على المستوى الأول فكرة الحرية والعبودية المماثلة – فى نظام مافوق الطبيعة – لحالة الإنسان الحر والعبد فى النظام الاجتماعى. وهذا التصور المسيحى للحرية على الرغم من أنه تصور دينى أساساً فإنه اثر تأثيراً واسع المدى فى المشكلة الفلسفية والأخلاقية لحرية الإرادة. والواقع أن القديس أوغسطين وجد نفسه مأخوذا تماماً بكثرة المعانى التى تقدمها كلها الحرية لعقل الرجل المسيحى، فهى تعنى أحياناً وببساطة «حرية الإرادة» وهى تعنى فى أحيان أخرى الحرية فى مقابل العبودية، وطالما أن العبودية يمكن أن تكون عبودية للخطيئة أو عبودية للموت، ففى استطاعة

المرء أن يقول إن «الحرية» هى القداسة أو الطهارة التى تحررنا من أحدهما، أو أنها البعث أو القيامة التى تحمينا من الآخر. ولهذا السبب فإن حكماء العصور الوسطى المهتمين بتصنيف هذه المعانى المختلفة بعناية، سوف يضيفون إلى الحرية السيكولوجية الخاصة بالإرادة الحرية (أعنى تلك الحرية التى تقابل الضرورة) - سوف يضيفون إليها تلك الحريات الدينية أو الخاصة بما فوق الطبيعة، أعنى الحرية التى تخلصنا من الخطيئة، والحرية التى تخلصنا من العذاب والموت، ولقد كانت الرغبة قوية عند بعض اللاهوتيين لرد ذلك التعدد فى الحريات إلى الوحدة عن طريق امتصاص حرية الإرادة فى هذه الحريات الدينية التى تحطم قيودها وتسمح لها بأن تظهر قدراتها بغير كبت ولا كبح - لكن مثل هذا التبسيط لم يكن معه إلا سهولة ظاهرية، وعلى الرغم من أن المخرج الوحيد الممكن كان معقداً للغاية فسوف ترى أنه يبرهن من الناحية الفلسفية على أنه أكثر خصوبة.

الواقع أن رد الحرية السيكلولوجية إلى تحريرها بواسطة النعمة كان طريق سهلة ومريحة لتوحيد المعانى المختلفة لكلمة «الحرية»، وإذا سلمنا بتلقائية فعل الإرادة فلا شئ عندئذ يمنعنا من أن نقول إن الحرية الوحيدة - أعنى الحرية الحقة هى حرية فعل الخير أو السلوك المستقيم. و«بطرس اللمباردى» يشهد بوجود هذه الوجهة من النظر إبان القرن الثانى عشر لكنه يفضل وجهة نظر أخرى ويذهب إلى أن هناك حرية مزدوجة هى حرية الإرادة الحرة وفى حالة اللامبالاة الأخلاقية، وحرية الإرادة الحرة المحررة، ومن السهل أن نفهم أسباب هذا التفضيل : فالإرادة الحرة كما سبق أن ذكرنا هى قوة مادية ومن ثم ثابتة لاتتغير، فى حين أن حرية فعل الخير أو السلوك المستقيم فهى مفقودة. فكيف لانفرق بين أمور هى على هذا النحو من الاختلاف ..؟ ومن جهة أخرى فإن الاحتفاظ بهذين الشيئين المختلفين تحت اسم واحد سوف يؤدى إلى ألوان من سوء الفهم المتواصل، ومن هنا جاءت الجهود الملحوظة لفلاسفة العصر الوسيط لكى يفكوا العناصر التى تتضمنها فكرة الحرية والتى كانت دائماً موجودة فيها، لكنها كانت غامضة قليلاً أو كثيراً حتى ذلك الوقت.

إن نقطة البداية إنما توجد مرة أخرى عند القديس بولس والقديس أوغسطين،

فرسالة «بولس الرسول إلى أهل رومية تضع تفرقة واضحة بين فعل الإرادة وفاعليتها، لأن هذين الجانبين لايسيران معاً باستمرار يقول :«إننا نعلم أن الناموس روحى، وأما أنا الجسد فبيع تحت الخطيئة لأنى لست أعرف ما أنا أفعله إذ لست أفعل ما أريده، بل ما أنقضه فإياه أفعل، فإن كنت أفعل ما لست أريده فإنى أصادق الناموس أنه حسن، لآن لست بعد أفعل ذلك أنا بل الخطية الساكنة فى فإنى أعلم أنه ليس ساكن فىّ، أى فى جسدى شئ صالح، لأن الإرادة حاضرة عندى وإما أن أفعل الحسنى فلست أجد، لأنى لست أفعل الصالح الذى أريده بل الشر الذى لست أريده فإياه أفعل» «الإصحاح السابع : ١٤-١٩).

ولقد وضع القديس أوغسطين هذه التفرقة فى شكل أكثر دقة حين فرق بين الإرادة والقدرة، ومنذ هذه اللحظة فلن يكون هناك لبس أو غموض إذ لن تكون الإرادة قدرة والعكس. لكن بقيت مشكلة أخرى : فلو أننا فرقنا تفرقة جذرية بين القدرة والإرادة فسوف ننتهى فى النهاية إلى حرية تخلو من الفاعلية مادمنا نقول إن الحرية هى قدرة المرء على أنى فعل مايريد لكننا فصلنا بعد ذلك بين الإرادة والقدرة، وسوف يخالف ذلك كل الاستخدام المألوف للغة مادمنا قد اعتدنا أن نقول عن الإرادة الفعالة أنها حرة، ونحن نشعر بالرباط الوثيق الذى يربط بين حرية فعل الإرادة وفاعليتها، وأحياناً نجد أن هناك شيئاً آخر مطلوب، ولقد أشار القديس أوغسطين نفسه إلى ذلك. ولم تكن النعمة كما تصورها بغير أثر عميق على الدور الذى تلعبه إرادتنا الحرة، ولايكفى أن نصورها على أنها قوة مكملة فهى لها أثرها على حالة الإرادة من حيث إنها تثبت حالتها وتدعمها. ونحن حين نمتلك النعمة يكون لدينا شئ أكثر من الإرادة الحرة مضافاً إلى قدرة أو قوة النعمة. فالإرادة الحرة نفسها تصبح بواسطة النعمة قوة وتحقق الحرية ولقد كانت المشكلة إذن هى فى العثور على تنظيم جديد للعناصر التى يتكون منها الفعل الحر الذى كان مثل الحرية ينتمى بالفعل إلى الإرادة الحرة، بينما نفرق فى نفس الوقت بين إرادة مستعبدة وبين إرادة متحررة.

وربما كان القديس «أنسلم» هو الذى أدرك وضوح معنى هذه المشكلة ومجالها

«فالقدرة» عنده تعنى أن يشتهى المرء فعل مايريده، ولذلك فإن الإرادة بمعنى ما من المعانى هى نوع من القدرة، إنها قدرة المرء على أن يريد وبمقدار صلاحيتها للإرادة، بمقدار ماتحقق نفسها بشكل كامل. ولو أننا طبقنا هذا المبدأ على المشكلة التى ندرسها الآن، لوجدنا أن الإرادة التى تريد ولكنها لا تستطيع ليست فقط إرادة بلا فاعلية لكنها إرادة ناقصة ضعيفة، والقوة التى تنقصها هى قوتها الخاصة والتى كان يجب أن تمتلكها كقوة تريد. ومن ثم فإن الإرادة الحرة هى باستمرار فى موقف يجعلها تريد الخير أو تريد الشر – وكيف يمكن لها أن تختار بطريقة أخرى غير ذلك، ولكن مادامت الإرادة هى أساساً قدرة؛ فإن الاختيار السيئ ينبغي الا يختلط مع حريته. الإنسان حر وهو قادر على ارتكاب الإثم أو الخطيئة والإنسان يخطئ بواسطة قدرته على الخطأ، لكن هذه القدرة ليست جزءاً من حريته الحقيقية التى هى حرية عدم الوقوع فى الخطيئة، أو هى الحرية التى تحررنا من الخطيئة بحيث لا يكون عبيداً للخطيئة، وبعبارة أخرى فإن حرية الإنسان كانت حرية إرادة مخلوقة متحرره من عبودة الخليقة ومن ثم فإن الإرادة الحرة لم تكن حرة فحسب وإنما كانت فى نفس الوقت قوة فعاله. هذه الإرادة الحرة تخلت أو تنازلت عن قدرتها وهى تقع فى الخطيئة : فهل نقول إذن أن هذا التنازل هو الذى يؤسس حريتها :

إن الحرية التى تستعبد نفسها – حتى ولو كان ذلك بحرية – تكون غير أمينة لماهيتها الخاصة، إن العقل الحر الذى بواسطته تجعل نفسها أقل حرية تخون به حريتها ولهذا السبب، وعلى الوجه الدقة لأن كل إرادة هى قدرة فكل نقص وضعف للإرادة يقلل ويضعف من حرية الإرادة الحرة. القدرة الحقيقية هى قدرة إرادة الخير بفاعلية. والحرية بعد أن تكون قد ارتكبت الشر تبقى حرة فى أن تريد الخير لا أن تفعله. ومن ثم فهى فى هذه الحالة ليست أكثر من حرية مبتورة، والنعمة حين تعبد إلى الإرادة الحرة شيئاً من فاعليتها الأولى فإنها تعيد لها قدرتها الضائعة، وهى فى هذه الحالة لاتقلل أو تنقص منها ولكنها تحررها.

وما أن تتوقف القدرة على الوقوع فى الخطيئة عن أن تكون عنصراً مكوناً للحرية كما هى حتى يتغير بالضرورة الوجه الفلسفى لمشكلة حرية الإرادة. إن من يحاول

أن يحدد جميع شروط الحرية سوف يجد نفسه منقاداً إلى أن يفرق مع القديس توما بين ثلاث وجهات نظر مختلفة : الحرية منظوراً إليها على انها فعل وهى وجهة النظر التى نجد الإرادة فيها حرة فى أن تفعل هذا الفعل أو لا تفعله، والحرية منظوراً إليها على أنها موضوع (وهى فى هذه الحالة تستطيع أن تريد هذا الشئ أو ضده)، وأخيراً الحرية منظوراً إليها على انها غاية وهى فى هذه الحالة تريد الخير أو الشر) وليس ثمة مشكلة بخصوص وجهة النظر التى تنظر إلى الحرية على انها فعل بما أن الإرادة هى السيطرة التلقائية لتحديداتها. وسواء انصب اهتمامنا على الإرادة قبل الخطيئة الأصلية أو بعدها أو حتى على الإرادة التى باركتها النعمة الإلهية فإن الإرادة فى اية حالة من هذه الحالات سوف تريد باستمرار ماتريده، وهى بالتالى حرة. وليس ثمة مشكلة حين ننظر إلى الإرادة على أنها اختيار للوسائل التى تؤدى إلى الغاية، فلاشك أن الاختيار حر، والواقع أن الإنسان لايختار غايته، إنه بالضرورة يريد أن يكون سعيداً وفق ماتسمح به طبيعته كإنسان، لكن طرقاً كثيرة مختلفة للسعادة تظل مفتوحة أمامه، وهو حر فى أن يختار مايبدو له أفضل لهذه الطرق للوصول إلى هدفه.

لكن الحال مختلف عن ذلك أتم الاختلاف إذا مادرسنا اختيار الوسائل من حيث علاقتها بالغاية التى تستهدفها. وإذا ماتحدثنا بطريقة مطلقة قلنا إن الإنسان لأنه حر فهو قادر على أن يخدع نفسه بشأن طبيعة غايته، أو بشأن الوسائل التى يختارها لتحقيق هذه الغاية.

وبدون الأخطاء العقلية التى يقع فيها فإنه يمكنه دائماً أن يعرف ما الذى سوف يفعله. وبدون أخطاء الإرادة ماكان يمكن له أبداً أن يرفض أن يفعل ذلك، والأخطاء العقلية وأخطاء الإرادة هى علامات على حرية الإرادة ومع ذلك فليست هذه الأخطاء هى التى تؤسس الحرية وحتى حين لاتكون هذه الأخطاء ممكنة كما هى الحال مثلاً عند المباركين أو الطوباويين السعداء – فإن الحرية توجد مع ذلك كاملة غير منقوصة لأنه لو كان ارتكاب الشر دليل على الحرية فإن عمل الخير باستمرار دليل ايضاً على الحرية؛ ذلك لأن الناس جميعاً يتفقون على أن القرار الحر للإرادة غير المعصومة من

الخطأ لايدين بحريته إلا للطابع الإرادى للفعل، لكنه لايدين أبداً بهذه الحرية لقابليته للوقوع فى الخطأ. لكن ألا ينبغي علينا أن نذهب أبعد من ذلك ...؟ إذا كان يبدو من الصعب إنكار هذا، ألا ينبغى أن نثبت شيئاً آخر هو أنه كلما كانت الإرادة أقل قابلية للوقوع فى الخطأ كانت حرة أكثر ...؟

عند هذه النقطة تظهر النظرية المسيحية لتحرير الإرادة بواسطة النعمة وتفرد عملية تحليل الإرادة الحرة وتغير بنيتها تغييراً عميقاً. وعلى الرغم من أن التوماوية لم تصل بهذا الموضوع إلى نتيجته النهائية فإذا حاولت ذلك : أولاً إذا نظرنا إلى الإرادة على أنها طبيعية فسوف يكون محتوماً عليها بالضرورة أن تريد الخير. ولقد رأينا أن الحرية تبقى فى أعماق الإرادة بوصفها الجزء الرئيسى لها، لكن من الصواب أن نقول أيضاً إن العقل هو سببها. إن الإرادة تنقاد بالضرورة نحو الخير. وضرورة الخير هذه هى ضرورة الطبيعية التى تتأسس عليها الإرادة، وعلى ذلك فإن الإرادة يمكن أن تكون لامحتومة أو غير محددة فقط بالنسبة للتصورات المختلفة للخير التى يضعها العقل أمامها. لكن لو كان العقل هو العلة الحقيقية التى تجعل إرادتنا الطبيعية ارادة حرة فلماذا لانسأل أنفسنا عن ماتصبح عليه الإرادة الحرة حين تواجه الإرادة وجها لوجه تحديداً كاملاً للعقل ..؟ إن حالة الله، وحالة الملائكة، وحالة المباركين تختلف أتم الاختلاف عن حالتنا، ومع ذلك فهى تلقى ضوءاً مفيداً على هذه المشكلة. إن عقل الله هو بغير شك معصوم من الخطأ، ولقد أكد القديس توما أن إرادة الله حرة، وهو كذلك ينسب الإرادة الحرة إلى يسوع المسيح، وإلى الطوباويين المباركين، لأن إرادة المسيح رغم أنها محتومة بالخير فإنها ليست محتومة بهذا للخير الجزئى أو ذاك.

وإرادة الطوباويين الصالحين رغم أنها تدعمها النعمة فإنها توجه أفعالها نحو الغاية التى تنشدها، وحالة الملائكة تعبر عن خبرة موازية يمكن أن تساعدنا فى فهم إرادة الطوباويين الصالحين السعداء : فهم يرون الله وجهاً لوجه، ومن ثم فهم ليس فى استطاعتهم إلا ان يرغبوه، ليس هذا فحسب ولكنهم أيضاً لايستطيعون أن يخدعوا أنفسهم فى اختيار الوسائل المؤدية إليه وإلى تسبيحه وتمجيده، وهذه

العصمة من الخطأ فى فعل الاختيار أبعد ماتكون عن أن تؤذى الإرادة الحرة وإنما- هى على العكس- تشهد بكمالها فحسب، فهى أكثر كمالاً عند الملائكة الذين لايستطيعون الوقوع فى الخطيئة، أكثر مما هى عندنا نحن الذين يمكن نقع فيها، وهى أكثر كمالاً عندهم لا لأنها أكثر تحرراً من الضرورة أو من القهر والإرغام طالما أن الحرية بما هى كذلك لاتقبل العجز أو الزيادة، وإنما هى أكثر كمالاً من حيث علّتها التى هى العقل نفسه، لأنه حيثما يكون العقل تكون الإرادة الحرة، وكلما ازداد العقل ازدادت الحرية.

SS

الفصل السادس عشر
الأخلاق والقانون المسيحى

تلخيص :

(١) الأشياء الجميلة أو النبيلة فى أخلاق أرسطو يصعب ترجمتها بكلمة «الخير».

(٢) استخدم الرومان كلمة الأمانة أو الاستقامة وهى تعنى أيضاً ما له قيمة فى ذاته. (٣) التوحيد بين الخير والجمال عند اليونان والرومان، والمسيحيون يضيفون غاية للعقل الأخلاقى فى تصور واحد، هو : تصور الخير. (٤) كيف نحدد الفعل الأخلاقى عند المسيحيين ؟ أبسط وسيلة أن نحدد الفعل السيئ و الخطيئة. (٥) الخطيئة هى الرذيلة، وهى عكس الفضيلة. (٦) الفضيلة هى عادة السلوك وفقاً لطبيعة الإنسان العاقلة. (٧) هناك ثلاثة أشياء تتعارض مع الفضيلة هى : الخطيئة، والخبث، والرذيلة. (٨) الفضيلة هى الاتفاق مع الطبيعة،والرذيلة هى عصيانها. لكن ما المقصود بالطبيعة ؟ (٩) الطبيعة البشرية هى النفس العاقلة، إذن الفضيلة هى مايتفق مع العقل. (١٠) هذا التعريف قد يبعد فى ظاهره عن التعريف المسيحى لأنه لم يذكر الله. (١١) هناك تعريفات أخرى مثل تعريف القديس أوغسطين للرذيلة بأنها السلوك – قولاً أو فعلاً – ضد القانون الأبدى، والفضيلة هى الاتفاق مع القانون الإلهى. (١٢) أنسلم واتفاق الحكم (أو الحق) مع السلوك المستقيم (أو الخير). (١٣) العقل البشرى قبس من الله ومخالفته للأوامر الإلهية.

(١٤) اتفاق التعريفيين للخطيئة : تعريفها بأنها عصيان للطبيعة، وتعريفها بأنها عصيان لله. (١٥) القانون الأبدى يضم ويشمل العقل البشرى؛ القانون الإلهى هو وصايا الله. (١٦) أرسطو لم يرتفع إلى مرحلة أعلى من العقل البشرى. (١٧) الأخلاق السقراطية : الفضيلة علم والرذيلة جهل – أرسطو يوافق على هذه الفكرة.

(١٨) أسباب السلوك حين تكون بداخلنا، وحين تكون خارجنا. (١٩) فى كلتا الحالتين ليس ثمة قانون أعلى من قانون الإنسان. (٢٠) الله عند أرسطو لايشرع للإنسان. (٢١) ربما يكون الأمر مختلفاً عند أفلاطون فهو أقرب إلى المسيحيين من غيره. [(٢٢) أفلاطون لم يعرف فكرة الخلق، ولذا فإن القانون الذى يلجأ إليه هو قانون «الشبيه يحب الشبيه». (٢٣) وضع المشكلة فى المسيحية مختلف لوجود فكرة الخلق التى تعنى أن الله هو مصدر كل تشريع أخلاقى أو طبيعى أو اجتماعى.
(٢٤) القانون الإلهى مكتوب فى قلوبنا، أعنى أنه الضمير. (٢٥) يوحنا الدمشقى: كل الفضائل طبيعية، أعنى عقلية. (٢٦) الله اليهودى المسيحى يختلف عن آلهة الميثولوجيا اليونانية؛ فهو يغضب من الشر، ويبتهج للخير. (٢٧) ارتباط فكرة الخطيئة، والجزاء، والنعمة. (٢٨) فكرة استقلال الإرادة لم تكن غريبة على الفكر المسيحى.

الأخلاق والقانون المسيحى

من الصعب علينا اليوم أن نترجم مصطلحات الأخلاق القديمة، فعندما كان أرسطو يريد لفظاً شاملاً للأفعال التى يستحسنها ويوصى بها فى فلسفته الخلقية، فإننا نراه يستخدم تعبير «الأشياء الجميلة» أو «الأمور النبيلة»، وهو يعنى بها: الأشياء الناتجة عن نشاط له قيمة فى ذاته ولذاته، ومن الصعب علينا أن نجد وراء هذه التعبيرات مانسميه بكلمة بسيطة - لكنها عميقة فى نفس الوقت - وأعنى بها كلمة «الخير». ولقد أشار فلاسفة الرومان أيضاً إلى أنهم وجدوا شيئاً من الصعوبة فى ترجمة الكلمة اليونانية التى كان يستخدمها أرسطو، وغيره من فلاسفة اليونان، فشيشرون Cicero الذى اهتم بهذا الموضوع بعض الاهتمام، ركز جهده فى كلمة «الأمانة أو الاستقامة Honesty»، وهى كلمة تستخدم أحياناً بمعنى «الفضيلة» أو «الأخلاق»، لكن الكلمة التى اعتاد شيشرون أن يستخدمها تعنى أساساً شيئاً يُمْتَدَح لذاته بغض النظر عن نفعه أو مايجلبه من جزاء، ولم يكن فى استطاعة المسيحيين أن يظلوا غير مكترثين للأفكار التى هى غنية - من حيث جوهرها - رغم أنها ليست دقيقة. هناك جمال معين فى كل خير أخلاقى، ولقد كان اليونانيون على حق فى ذلك تماماً. وسوف تظل صفة الجمال كذلك بالنسبة للمسيحيين إحدى سمات الخير، فهو يكسو الروح بروعة الجمال المعقول كما يقول اليونانيون، أو الجمال الروحى كما يفضل القديس أوغسطين أن يقول : إن ماهو جميل، وماهو خير يستحق الثناء والمديح. ولم يخطئ شيشرون فى ذلك، ولكن ينبغى علينا أن نتذكر (وتلك نقطة سوف نعود إليها فيما بعد) أن كل ثناء ومديح إنما يعود إلى الفعل الداخلى للإرادة قبل كل شئ آخر، فهذه الإرادة ذاتها بصفة خاصة هى التى تُوصَف بأنها جميلة، وأنها تستحق الجمال؛ وليس ذلك إلا لأنها تتجه نحو غاية تنظمها.

ومن هذه الزاوية فإنه يمكن للمرء أن يلخص التطور الأخلاقى بقوله : إن الأخلاقيين المسيحيين سعوا – أولاً – لربط القيمة الأخلاقية بالفعل الإرادى بوصفه الجزء الأساسى لها، كما أنهم جمعوا – فى نفس الوقت – تصورات الجمال والشرف لأفعال الإنسانية الشريفة فى تصور أكثر عمومية وشمولاً، وأعنى به تصور الخير، ثم أرجعوا الخير إلى مبدأ مقارن يستحق الثناء والجدارة لذاته وبطريقة مطلقة، وهذا المبدأ هو أكثر حقيقة من الفضيلة ذاتها، وهى لاتستحق الثناء إلا بالنسبة لهذا المبدأ. ولقد نظروا إلى روح الرجل العادل واعتبروها جميلة وجديرة بالتقدير؛ لأنها فاضلة. ولكن الفضيلة ذاتها لاتكون جديرة بالتفضيل إلا لأنها توجِّه الإنسان وتقوده نحو الله. ولهذا فهى ليست الخير الأقصى أو الشرط المطلق الكافى للأخلاق جميعاً. ولكى نفهم كيف تغير المنظور فإن أفضل وسيلة لذلك هى أن نحدد – أولاً وقبل كل شئ – ما الذى يعطى الفعل الأخلاقى صفة الخير والشر، وسوف تكون أبسط وسيلة هى أن نبذل جهدنا فى تحديد الفعل السيئ، أو ما أطلق عليه المسيحيون اسم الخطيئة.

إن كلمة الخطيئة ومرادفاتها لها مفهوم دينى وأخلاقى فى أذن الرجل الحديث ومن الصعب أن ننفى أنه كان لها هذا المعنى باستمرار، فقد كان اللاهوتيون فى العصور الوسطى معنيين بالاحتفاظ بكل ماهو حقيقى فى النظرية الأخلاقية عند اليونان، حتى أنه ليصعب فى بعض الأحيان التفرقة بين ما أضافوه، وبين تلك النظرية. وحتى فى الحالات التى كانوا يهتمون فيها بالأخلاق المسيحية، فإنهم لم يوضحوا دائماً ماهى على وجه الدقة الجوانب التى يختلفون فيها عن أسلافهم، ومن ثم فإن علينا أن نحاول تتبع الطريق التى سلكها المفكرون فى العصور الوسطى، أعنى أن نسير فى صحبة اليونان حتى النقطة التى يستطيع تفكيرهم أن يقودنا إليها، ولانتركهم إلا حين يتخلون هم عنا. ويمكن أن نقول إننا لن نجد مفكراً استطاع أن يسير بالتجربة بطريقة نسقية وأن يدفعها إلى الأمام أكثر مما فعل القديس توما الأكوينى، ولو أننا اتخذنا منه مرشداً وهادياً، فإننا يمكن أن نكون على يقين من أننا سوف نشير إلى الحد الأقصى الذى يمكن الوصول إليه فى هذا الاتجاه.

الخطيئة هى قبل كل شئ فعل رذيل أو شرير، ولو أننا أردنا أن نعرف ماهى طبيعة الخطيئة، فإننا ينبغي علينا أن نعرف أولاً ماهى طبيعة الرذيلة، وبما أن الرذيلة تعارض الفضيلة، فإن علينا أن نعرف أولاً طبيعة الفضيلة، وهى من حيث ماهيتها عادة Habit، أعنى استعداداً مكتسباً، وهى تسمح دائماً لمن يمتلكها بأن يعمل وفقاً لطبيعته، أى أن الإنسان الفاضل هو الذى يسلك فى حياته طبقاً لطبيعته العاقلة. وهذا هو تعريف أرسطو للفضيلة، ومعنى ذلك أن الصرح الأخلاقى كله سوف يقام على أساس يونانى، وسوف يقال عن الشئ : إنه خير، حين يصبح ماينبغى أن يكون عليه لكى يحقق ماهيته ومتطلبات طبيعته الخاصة، والمرء حين يكتسب عادة أن يفعل كما يجب أن يكون، فإنه بذلك يكتسب من الناحية الأخلاقية صفة الخيرية، وحين يسلك سلوكاً ينبع من هذه العادة، فإنه يسلك سلوكاً طيباً أوحسناً، أعنى أنه يعمل الخير. والفعل يكون من الناحية الأخلاقية خيراً أو فاضلاً حين يتفق مع المتطلبات الحقيقية لطبيعة الفاعل، أعنى حين يتفق مع طبيعة الإنسان العاقلة.

وعلى ذلك فإننا نجد أن هناك ثلاثة أشياء تتعارض مع الفضيلة هى : الخطيئة، والخبث، والرذيلة. والخطيئة بتعريفها نفسه هى فعل مضطرب أو متمرد disor-dered أعنى أنه فعل ضد النظام order الذى تتطلبه طبيعة الفاعل أو طبيعة الإنسان العاقلة، وهو – بما هو كذلك – يعتبر الضد المباشر للفعل الخيّر، كما ذكرنا الآن تواً، ولذلك فهو بالضرورة فعل سيئ، ولهذا السبب أيضاً فهو يوصف بأنه نتيجة رذيلة، مادامت طبيعة رذيلة ما هى على وجه الدقة نقص كمال ماتتطلبه تلك الطبيعة، أعنى عكس الفضيلة. وتعريف الفضيلة والرذيلة بهذه الطريقة – أعنى على أنهما الاتفاق أو الاختلاف مع الطبيعة – لايعنى البقاء فى الموقف الأرسطى، وإنما يعنى قبول ما أراد القديس أوغسطين نفسه أن يحتفظ به صراحة من المذهب الطبيعى اليونانى Naturalism، ولايعنى ذلك أن هناك غزواً بطيئاً تقوم به الهيلينية Hellenism للاهوت المسيحى، وإنما هو يعنى أن هناك موقفاً مشتركاً بين عصر أباء الكنيسة Patristic era والعصور الوسطى، وأن هذا الموقف بالتالى جوهرى للفكر المسيحى نفسه، ولاشئ يمكن أن يكون أكثر كلاسيكية من ذلك، ومع هذا فإن

القديس توما حين يستعير من الأخلاق الأرسطية مصطلحاته الفنية، فإنه كان يضع فى اعتباره باستمرار أن يتجاوز الأستاذ الذى ألهمه، أعنى أنه كان يُعِدُّ العدة فى نفس الوقت ليتخطى الأخلاق الأرسطية.

لكن ما المقصود بالطبيعة على وجه الدقة ؟ المقصود بها تلك التى تضع الكائن فى نوعه المناسب، أو ترتب الموجود فى النوع الخاص به، أعنى أن المقصود فى هذه الحالة صورته. لكن ماهى صورة المركب البشرى؟ صورة الموجود البشرى كما سبق أن رأينا هى النفس العاقلة، ومعنى ذلك أن طبيعتنا تستمد طابعها البشرى من العقل، ولو صح ذلك، لكان تعريف الخير الأخلاقى والفضيلة بأنهما مايتفق مع طبيعتنا، يعنى فى نفس الوقت تعريفهما بأنهما مايتفق مع العقل، والعكس، فإن الشر الأخلاقى، والخطيئة، والرذيلة التى تنبع منها الخطيئة، لايمكن تصورها إلا على أنها نقص لعقلانية الفعل أو العادة. وأياً ماكانت الزاوية أو الطريقة التى سننظر منها إلى الموضوع، فسوف نجد أن علينا فى النهاية أن نعود إلى التعريف الشهير للأخلاق عند «شيشرون» بأنها تَعَوُّدُ الفعل على نحو مايتطلب العقل والطبيعة، ولقد كانت صوفية «ديونسيوس الأريوباغيطى» هيلينية بما فيه الكفاية حتى أخذت هذه الأفكار عن الخير الأخلاقى والشر الأخلاقى من الفكر اليونانى : «الخير عند الإنسان يعنى اتباع العقل، والشر عند الإنسان هو الابتعاد عن العقل». ومن هنا يأتى التحديد النهائى لتصور الفضيلة الذى يقول به القديس توما : إن مايجعل الإنسان خيراً، ومايجعل سلوكه ومايصنعه خيراً هو أن يعمل وفقاً لطبيعته، أعنى وفقاً للعقل.

وقد يبدو مثل هذا التعريف – للوهلة الأولى – غير كافٍ بالنسبة للرجل المسيحى، وربما كان غير كافٍ؛ لأنه لم يذكر الله قط، ولم يشر إليه أدنى إشارة، ولا إلى العلاقات – الخيرة أو الشريرة – التى تقيمها الفضيلة أو الرذيلة بين إرادة الإنسان، وإرادة خالقه، وبالتالى فإن هناك تعريفات أخرى يمكن أن نجدها عند آباء الكنيسة، أو عند اللاهوتيين فى العصر الوسيط، وهى تبدو فى الحال أكثر مباشرة وأكثر مسيحية، وذلك مثل تعريف القديس أوغسطين للخطيئة الذى يتردد كثيراً ويقتبس كثيرا : الخطيئة هى الكلام، أو الفعل، أو الرغبة ضد القانون الأبدى. أليس

القانون الإلهى أعلى من الطبيعة، أو هو فوق الطبيعة ..؟ الا يبدو من الأوفق إذن أن نعرف الخطيئة بأنها تعارض القانون الذى يحكم الطبيعة ويسيطر عليها، أفضل من تعريفها بأنها تعارض الطبيعة التى يحكمها هذا القانون؟. ولكن، مادامت الطبائع هى طبائع لأن الله جعلها كذلك، فإن عصيانها، أو انحراف هذه الطبائع عن ماهيتها الخاصة، يعنى انتهاك القانون الذى وضعه الله فيها بفعل الخلق، ومن ثم فإن استقامة الفعل البشرى تقاس بمدى اتفاقه مع الإرادة الإلهية، وكذلك مدى اتفاقه مع العقل البشرى، وبهذا المعنى فإن هناك إذن – وفقاً لعبارة القديس أنسلم القوية – حقيقة للإرادة، تماماً كما أن هناك حقيقة للحكم، ولو أننا تعمقنا فيهما لوجدنا أنهما من حيث الأساس حقيقة واحدة، طالما أن استقامة الإنسان فى الحالتين (حالة سلوكه الخيِّر أو سلامة حكمه) تعنى أن ينظم نفسه بحيث يتفق مع القانون الإلهى، بحيث يفكر ويريد كما ينبغى، فهناك إذن حقيقة للأفعال، وهذا يعنى أنك حين تفعل الحق فأنت تفعل الخير أو تسلك سلوكاً مستقيماً، أعنى أن تجعل فعلك فى اتفاق مع القانون الإلهى أو القاعدة التى وضعها الله، وحين تفعل الشر فإنك تعصى هذا القانون، ومن هنا فإنه يكفى أن نتذكر أن العقل قبس من الله لكى نعرف أن مخالفة أوامره تعنى مخالفة الأوامر الإلهية، إن أوامر العقل صادرة عن طبيعته، ومن ثم فإن عصيانها يعنى عصيان الطبيعة، وهو عصيان أيضاً للخالق. وهكذا لانجد تعريفين للخطيئة وإنما تعريفاً واحداً فحسب، مادام عصيان قواعد العقل – للقواعد القريبة للفعل البشرى – يعنى عصيان القاعد الأساسية الأولى، أعنى القانون الأبدى الذى لايعنى شيئا آخر سوى عقل الله.

عندما يرد المفكرون المسيحيون بهذا الشكل المبدأين اللذين ينظمان النشاط الأخلاقى إلى وحدة واحدة، ويعتبرونها شيئاً واحداً - يصبح فى استطاعتهم أن يربطوا بين النتائج التى استمدوها من الفكر النظرى عند اليونان، وبين النتائج التى حصلوا عليها من ميتافيزيقا الخلق. ومن الواضح مع ذلك أن هذا الربط لايعنى أنهم قد جعلوا هذه النتائج على مرتبة واحدة أو على قدم المساواة، بل إنهم أخضعوا الأولى (نتائج اليونان) للثانية (ميتافيزيقيا الخلق)، وأصبح العقل البشرى هو

المشرع فى مسائل الأخلاق، بمقدار مايستلهم القانون الإلهى فى كل درجاته (كما هى الحال مثلاً فى الإلهام الطبيعى حين يسير العقل وفقاً للنور الطبيعى، أو حين يستلهم العقل الفكر الدينى أو النظريات المقدسة، أو حين يندمج العقل البشرى مع العقل الإلهى ويتشرب منه كل الفضائل)، والعقل البشرى فى مرحلته الطبيعية يسير وفقاً للمبادئ الأولى للعقل العملى، وهى نفسها خاضعة للإشراق الإلهى، ولحكم الضمير الأخلاقى، والعقل البشرى بما انه موجَّه من الله نحو غاية عليا فوق الطبيعة، فإنه يخضع لأوامر الوحى الإلهى، وللمؤثرات الخفية للنعمة الإلهية. ومن ثم فلو كان صحيحاً أن القانون الطبيعى للعقل البشرى يمكن أن يُرَدَّ إلى القانون الأبدى له، فإنه ليس صحيحاً أن يقال : إن القانون الأبدى يمكن أن يرد لتعاليم العقل الطبيعى. وبعبارة أخرى هناك أشياء كثيرة يوصى بها العقل البشرى، أو محرمة على العقل البشرى أكثر مما يستطيع عقله الطبيعى أن يرشده إليه، أو أكثر مما يوصى به أو يحرمه عقله الطبيعى، وهذا النظام يمكِّنهما ببساطة تامة أن يتفقا ويتحدا، لو اتحدت واتفقت الغايات الطبيعية للإنسان مع غاياته العليا أو غايات مافوق الطبيعة اتفاقاً تاماً وصارماً، ونحن نعرف على العكس أن ذلك غير صحيح وأنهما لايتفقان ولايتحدان. ومن ثم فالقانون الأبدى يضم ويشمل العقل البشرى ويقدم له الأساس والجزاء لأوامره وتعاليمه، لكنه يتجاوزها من جميع الجوانب، وعلى هذا الاعتبار فإن الفيلسوف قد يعُرف الخطيئة تعريفاً جيداً بأنها شئ ضد العقل، لكن رجل اللاهوت سوف ينظر إلى هذا التعريف مع ذلك على أنه غير كافٍ؛ لأنه يعتقد أن الخطيئة إهانة أو إساءة لله؛ لأنها جريمة أو إثم يرتكب ضده. وعلى الرغم من أن النظام اللاهوتى شئ والنظام الفلسفى شئ آخر، فإننا يمكن أن نتساءل بحق عما إذا كان النظام الفلسفى هنا ليس شيئا آخر سوى ذلك النظام الذى ينتهجه النظام اللاهوتى. إن الخطيئة بوصفها خرقاً للقانون الإلهى، وبوصفها عصياناً لله، تصبح موضوعاً يهم رجل اللاهوت أكثر مما يهم الفيلسوف. وهذا حق تماماً، لكن يبدو عندئذ أنه لامندوحة للفيلسوف المسيحى نفسه – حين يدرس الأسباب التى تجعل الأفعال المضادة للعقل أفعالاً خاطئة – لامندوحة له عن أن ينقاد فى النهاية إلى إجابة

من نفس النوع الذى يقول به رجل اللاهوت، فالقانون الإلهى إذا ما أخذه بمعناه الضيق أو الدقيق جداً لايعنى شيئاً سوى وصايا الله، واللاهوت الأخلاقى إنما يعرف الخطيئة بالإشارة إلى هذا التشريع الإلهى، لكن إذا ما أخذ بمعناه الواسع فإنه يشمل جميع «المعلومات» – المتنوعة والمختلفة – التى استمدها العقل البشرى أو حصلّها بواسطة العقل الإلهى، بما فى ذلك الضمير الأخلاقى نفسه. وهذا هو السبب فى أن العقلانية المسيحية تنتهى بأن تتكامل مع ميتافيزيقيا القانون الإلهى : عصيان العقل هو عصيان الله نفسه، وكل خطيئة هى خرق للقانون الإلهى.

ويمكن لنا أن نبحث عبثاً عن فكرة من هذا القبيل فى أخلاق أرسطو، إن أرسطو وهو منتبه تماماً لكل شروط الأخلاق يصنف بعناية عظيمة الأخطاء المختلفة التى تفسد أفعالنا، لكن تحليله لم يقده إلى الارتفاع إلى مرحلة أعلى من العقل البشرى، بل إننا نجد أن جميع تحليلاته وجميع نتائجه تقوم – من حيث الأساس – فى النهاية على مبدأ سقراط الرئيسى : الرذيلة جهل (وكان المبدأ السقراطى يذهب إلى أن الفضيلة علم، والرذيلة جهل). والواقع أن هذا المبدأ إذا ما أُصلِح، وعدِّل، وأُكْمِل من حيث تفصيلاته الضرورية، فإنه سوف يستمر فى توجيه الأخلاق الأرسطية، ولهذا فإننا نجد أرسطو يقول فى كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» مايأتى :«الرجل الشرير رجل جاهل لايعرف ما الذى ينبغى عليه أن يعمله، ومثل هذا اللون من الأخطاء هو الذى يجعل الإنسان ظالماً وغير عادل، أو هو الذى يجعله – إذا ما تحدثنا بصفة عامة– إنساناً سيئاً أو شريراً»، أعنى أنه فى أعماق الشر كما يتصوره أرسطو يكمن خطأ أساسى فى الحكم، تكون من نتيجته ألا يصيب الفعل الهدف الذى يستهدفه وأرسطو ينظر إلى الإنسان على أنه يستهدف غاية واحدة هى السعادة؛ فهى الخير الأقصى الذى يسعى إليه الإنسان، ومادونها فهى أخيار جزئية تؤدى إلى سعادة نسبية، وتحقيق السعادة البشرية هو هدف الحياة الأخلاقية عند أرسطو، وتكون الأفعال البشرية خيرة حين تقرب الإنسان من ذلك الهدف، وتكون شريرة كلما أبعدته عنه، ومن هنا تصبح الفكرتان الأخلاقيتان عن الخير والشر قريبتين جداً من فكرتى النجاح والفشل، فالنجاح فى تحقيق السعادة هو الخير، والفشل هو الشر.

هناك أخطاء للسلوك لاتعتمد علينا؛ لأنها ألوان من الجهل يقع سببها خارجاً عنا، ولسنا بالتالى مسؤولين عنها، ولكنها مع ذلك تجعلنا لانضل الهدف، فهى هزائم إن صح التعبير، أو هى فشل أو سوء حظ إن شئت. وحين يكون سبب هذا الفشل كامناً فى انفسنا، أعنى حين نكون نحن هذا السبب، فإن عدم التوفيق فى هذه الحالة لايكون سوء الحظ وإنما يكون خطأ. وعلى ذلك فإن الفارق الوحيد بين الفشل والخطأ الأخلاقى يكمن فى السبب النهائى لإحباط الفعل البشرى، ولن يتغير فى الأمر شئ إذا ما أضفنا إلى هذه الأسباب دوافع الرغبة، أو الحنق والغضب التى تسرع بنا إلى الوقوع فى الشر، والفعل الذى ينتج من ذلك هو فعل ظالم أو غير عادل، لكن هذا الظلم لايزال يرجع إلى جهل راسخ عميق الجذور، لايكون الفعل السئ إلا النتيجة المباشرة له، وحتى إذا لم يكن الفعل مُرَاداً عن وعى وعن عمد، ومختاراً بعد تروٍ وتقدير للبواعث، فإن خبث الفعل فى هذه الحالة يعبر عن ظلم الفاعل، فلا يكون الفعل وحده هو السيئ بل الإنسان الفاعل أيضاً، ومع ذلك فإن خبث الإنسان نفسه أو الظلم الجذرى الذى يفسد طبيعته، يفترض مقدماً باستمرار نفس الخطأ الأول للعقل، إذ الفضيلة هى العادة العقلية التى تضعنا فى الطريق الصحيح المؤدى إلى سعادتنا، والرذيلة هى العادة اللاعقلية التى تحكم علينا بأن نضل الطريق ونفقد هذه السعادة. وفى كلتا الحالتين ليس ثمة إشارة إلى أى قانون أعلى من قانون الإنسان، فنحن نجنى ثمرة براعتنا أو نعانى من نتائج خرقنا وحمقنا. والمحرك الأول الذى لايتحرك (الله عند أرسطو) المستغرق فى تأملاته الذاتية وفى فكره الخاص لايشرع للإنسان، ولايقوم بأدنى محاولة من هذا القبيل. وليس من السهل تصوره على أنه صاحب وحى يعلو على الطبيعة، أو أنه مشرع «الوصايا العشر ..Decalogue». وهو بما أنه لم يخلق ضمائرنا فإنه يحيا حياته الإلهية الخاصة دون أن يخلق أى قانون داخلى يوجِّهنا، أو أى نور يهدينا سواء السبيل، إن أخطاءنا تعذبنا وتسيئ إلينا دون أن يكون هناك مسيح يتعذب من أجلنا، والرجل العادل يثابر، والخاطئ يتوب، ودون أن يكون هناك فرح فى السماء للمثابر، أو ترحيب بالتائب النادم. والإنسان عليه أن يحيا حياته الأخلاقية وأن يجنى ثمارها، دون أن يهتم الله بذلك على الإطلاق.

ويبدو أن الأمر مختلف عند أفلاطون، والواقع أنه لابد بالضرورة أن يكون مختلفاً في فلسفة تجعل من الآلهة صنّاع للطبيعة التي تحكمها قوانين العناية الإلهية، ففي الأفلاطونية – كما في المسيحية – هناك نظام إلهي يحكم ويحدد النظام الأخلاقي، وحين يعبر الفيلسوف (أفلاطون) عن نفسه في لغة الأسطورة، فإنه يذكرنا بالتراث القديم الذي يروي كيف أن «ساترن Saturn» (زحل)[1] – الذي يعبر عن عدم كفاية الإنسان لأن يحكم غيره من الناس بسلطة أو قوة مناسبة – بعث بعدة عقول عليا فوق المدن، وجعل من هذه الأرواح Demons[2] رعاة للناس على نحو مايكون الناس رعاة لقطعانهم، ونحن عندما نتبع إرشادات العقل فإننا نخضع في الحقيقة لهؤلاء الراشدين الإلهيين الذين أرسلتهم السماء لكي يرعوا الناس، ومن خلال اتباعنا لقوانين العقل فإننا نسلم لهم أمر قيادة حياتنا الخاصة، وحياة عائلاتنا، وحياة مدننا، أي حياة الفرد والأسرة والمجتمع. ومن ثم فليس ثمة فارق بين أن نطيع الآلهة وأن نطيع «الجانب الخالد من كياننا» على حد تعبير أفلاطون في محاورة القوانين، ولو أننا وحدنا بين «ساترن Saturn» وبين «الصانع Demunige» الذي تحدث عنه أفلاطون في محاورة طيماوس. ألسنا نجد أنفسنا أمام عالم يرادف العالم المسيحي حيث لايكون القانون الطبيعي العقلي إلا تعبيراً عن القانون الإلهي، وحيث نجد أن الأساس النهائي للأخلاق إنما يكمن في هذا القانون الأخير، أعني في القانون الإلهي؟..

أما القول بأن أفلاطون كان هاهنا أقرب جداً إلى المسيحية من غيره من الفلاسفة، دون أن يكون مع ذلك مسيحياً تماماً، فهو قول سليم وواضح جداً لدرجة أنه لم يكن

(١) هو الإله كرونوس Kronos عند اليونان، وهو ابن أورانوس (السماء) وحي (الأرض). وأبو جوبتر ونبتون وبلوتو. وكان قد قطع على نفسه عهداً بأن يتهم أبناءه بمجرد ميلادهم (لاحظ أنه إله الزمان)، لكن زوجته وضعت حجراً مكان جوبتر الذي استطاع عندما كبر أن يخلع أباه من العرش، فطرده من السماء.

(٢) كلمة يونية معناها «الجني» أو الإلهي أو الملاك. ومنهم أشرار ومنهم صالحين، وكان القدماء يعتقدون أنهم يحددون مصير البشر، وهم عند المحدثين الملائكة، ولاسيما الملاك الآثم مثل إبليس، أو الشيطان بصفة عامة.

ثمة داعٍ لذكره، لكنى اذكره حتى لا أُتَّهم بأننى نسيتهُ، لكن هناك – مع ذلك – اختلافات وفروقاً هامة على التاريخ أن يعيها ويحفظها، وهى كلها تنبع من الاختلاف الأساسى الذى يفصل بين العالم اليونانى والعالم المسيحى، فالعالم عند أفلاطون يخضع لمجموعة كبيرة من الآلهة تنظمه، لكن لم يخلقه واحد منها؛ وهو لهذا السبب لاتنفذ فيه المعقولية تماماً؛ لأنه لايعتمد اعتماداً كلياً على خالقه. ومن هنا تأتى التفرقة بين التصور الأفلاطونى والتصور المسيحى للعناية الإلهية التى حاولتُ توضيحها فى مكانها المناسب، وكل ظلم أخلاقى هو خرق للقانون، لكن هذا القانون يعتمد على مجموعة من الأسباب، وهى أكثر تعقيداً من مجموعة الأسباب التى تفرض القانون على العالم المسيحى. وعند أفلاطون، نجد أن الله أقام القانون فى العالم قبل كل شئ آخر، وهو فى هذه الحالة يقوم مقام المشرع البشرى، لكن القانون الذى يحكم الدول يعتمد أيضاً على الصدفة والظروف، التى تحكم – مع الله– جميع شئون البشر، كما يقول أفلاطون فى محاورة «القوانين». لكن ذلك لايعنى أن أفلاطون يفترض مقدماً عالماً يترك لذاته ولو جزئياً – على نحو مايجب أن يكون فى الواقع من حيث إنه عالم غير مخلوق – وإنما هو يفترض نظاماً بشرياً لايسود فوقه القانون الإلهى كما هى الحال فى العالم المسيحى.

ولاشك أنه يسوده على نحو ماتسوده العناية الآلهية تماماً، وهى نفسها ليست إلا إحدى أشكاله، وفضلاً عن ذلك يحيط نفسه – مثل العناية الإلهية – بمجموعة من الجزاءات؛ حتى يضمن احترام قراراته، لكن خرق القانون – فى الحالتين ـ لايعنى خرقاً لنظام الخلق؛ ذلك لأن نظام الخلق نظام لم يتصوره أفلاطون على الإطلاق. إن الله – طبقاً للتراث الأورفى[1] Orphic – هو البداية، والوسط، والنهاية لجميع الأشياء، وهو غاية كل الموجودات، وهو يتجه إلى الأمام دائماً، والعدالة تتبعه ومعها

---

(١) نسبه إلى أورفيوس، وهو فى الأساطير اليونانية نبيل من نبلاء تراقيا، وابن ربة الشعر كالبويا، تزوج الحورية يوريدس التى توفيت من لدغة ثعبان، فهبط إلى العالم السفلى وسحر ساكنيه بموسيقاه فسمحوا له أن يأخذ زوجته إلى عالم الأحياء بشرط الا ينظر إلى الخلف حتى يصل إلى الأرض، لم يستطع أن يفعل ذلك؛ ففقد زوجته للمرة الثانية «حقد على النساء كافة؛ فقتلته نساء تراقيا».

مكافأة أو ثواب للخير وعقاب للشر، لكن هذه العدالة تحكم العالم بطريقة ليست شخصية تماماً. وكل من يتابع خطوات الإله يصبح مثله، وسوف يكافأ بأن يعيش مع العادل. أما من يعتقد أنه قادر على أن يقف وحده أو يسوس نفسه فسوف يتخلى عنه الله : وبعد شئ من النجاح الظاهرى الوهمى أو النجاح الخادع سوف تتحول العدالة إلى انتقام، وفى النهاية سوف يفقد المرء نفسه، وأسرته، ووطنه كما يقول أفلاطون فى محاورة القوانين. و«القانون القديم» الذى يلجأ إليه أفلاطون باستمرار هو قانون «الشبيه يحب الشبيه» أعنى أن العادل يميل نحو العادل، والشرير نحو الشرير .. إلخ، وهذا كافٍ – بالنسبة للآلهة – لكى يسود النظام على الأرض، لكن سيادة النظام هذه لاتوجد إلا من أجل الموجودات المحكومة فحسب التى لايؤذى انحرافها فى السلوك إلا أنفسها فقط، دون أن تمس العدالة ولا الإله الذى يسير أمامها، وهو غير مسؤول تماماً عن الإنسان حتى يغضب من سلوكه. أما وضع المشكلة فى النظام المسيحى فهو مختلف عن ذلك تمام الاختلاف. يقول القديس أوغسطين : «القانون الأبدى هو العقل الإلهى، أو هو إرادة الله»، الذى يطلب منا أن نحافظ على نظام الطبيعة ويمنع اضطرابها». ولاشئ أوضح من هذه العبارة، لكن علينا أن نعرف مضمونها، فإذا كان القانون الأبدى هو نفسه الإرادة الإلهية أو العقل الإلهى، فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمثُل أو الأفكار الإلهية Ideas، والواقع أن كل فكرة من هذه الأفكار هى قانون أبدى ثابت لايتغير، يستقر فى أعماق الحكمة الإلهية، أعنى فى الكلمة. ونحن نعرف أن أفكار الله هى الله نفسه، وينبغى علينا إذن أن نقول إنّ القانون الإلهى بما أنه يتحد مع عقل الله، فإن ذلك يعنى أنه متحد مع الله نفسه. والقانون الإلهى – طبقاً لتعبير القديس أوغسطين والذى كثيراً ما استعاره وردده القديس توما – هو الفن الإلهى الذى يحكم الأشياء والذى بواسطته خلقت الأشياء. وعلى الرغم من أنه مجرد تشبيه فإنه ينبغى أن يأخذ وزنه الكامل؛ فالفن هو القانون أو القاعدة التى ترشد فكر الصانع البارع والفنان الماهر، وهى التى تحدد ما الذى ينبغى أن يكون عليه عمله. لكن حين يكون الحديث عن الله فينبغى أن نتذكر – أولاً وقبل كل شئ – أن الفن الإلهى ليس كماً لايضاف إلى طبيعته وإنما هو

طبيعته ذاتها، وعلينا أن نقول بالإضافة إلى ذلك إن فاعليته إنتاج بسيط وإنما هى فاعلية خلق. ولكى ندرك هذين الوجهين للمشكلة فإنه ينبغى علينا إذن أن نقول إن القانون الأبدى ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه، الذى يحكم بعقله العالم، ويحرك جميع الأشياء التى يزخر بها الكون كما خلقها أول مرة. وإذا ماغابت عنا تلك الرابطة الوثيقة بين مفهوم القانون وبين فكرة العناية الإلهية الخالقة فإن ذلك يعنى أننا سوف نجد أنه من المستحيل علينا أن نميز الطابع الخاص الذى يفرق بين القانون الأخلاقى المسيحى، وبين القانون الأخلاقى عند أفلاطون.

بين هذين اللونين من القانون تفرض فكرة الخلق نفسها مرة أخرى، مع جميع النتائج التى تترتب عليها فى كل من نظام العقل ونظام المعرفة. إنّ القانون الأبدى يتحد مع حكمة الله التى تحرك الأشياء المخلوقة جميعاً وتوجهها نحو غايتها، وعلى ذلك يمكن أن نقول مع القديس أوغسطين : إن الله «خلق معاً» القانون الطبيعى وجميع الأشياء التى وهبها الوجود، أعنى أنه خلق قانونها الطبيعى معها فى وقت واحد. وكما أنها من حيث وجودها تشارك – عن طريق المماثلة – فى الوجود الإلهى، فكذلك بسبب أن قانون نشاطها مسجل فى ماهيتها، أو فى بنية وجودها نفسه، فإنها تشارك كذلك – عن طريق المماثلة – فى القانون ألأبدى لله. وكيف يمكن لها أن تتلقى الواحد منهما بدون الآخر ..؟ إن القانون الطبيعى هو بالنسبة للقانون الأبدى مثل الوجود بالنسبة للوجود الإلهى، والمبدأ يصلح لجميع أنظمة المخلوقات بغير تفرقة.

تلك نقطة اتفق عليها آباء الكنيسة وفلاسفة العصر الوسيط جميعاً بالغاً ما بلغت الاختلافات بينهم من حيث المناقشات التفصيلية. والواقع أنه سيكون من الصعب علينا أن نتخيل الأمر على خلاف ذلك، بسبب سهولة نصوص الكتاب المقدس التى تقع فى متناول أيديهم بمجرد دراستهم لهذه المشكلة. فقد جاء فى مزامير دواد قول صاحبها :«سبحيه يا أيتها الشمس والقمر، سبحيه ياجميع كواكب النور، سبحيه ياسماء السموات، ويأيتها المياه التى فوق السموات. لتسبح اسم الرب؛ لأنه أمر فخُلِقَتْ، وثَبَّتَهَا إلى الدهر والأبد، وضع لها حداً فلن تتعداه ..» (مزامير داود –

المزمور المئة والثامن والأربعون : ٣ -٦). وأيضاً : «عندما قرر للبحر تُخوماً لا تتجاوزها مياهُهُ مُتَعَدِّيَةً على أمر الرب» (سفر الأمثال : الإصحاح الثامن : ٢٩) - وأيضاً : «لى المشورة والرأى، أنا الفهم، لى القدرة، بى تملك الملوك وتقضى العظماء عدلاً، بى تترأس الرؤساء والشرفاء، وكل قضاة الأرض» (الأمثال : الإصحاح الثامن : ١١ - ١٥). فى هذه النصوص نجد الله الخالق فى الكتاب المقدس يؤكد نفسه بوصفه مصدراً ومنبعاً وسبباً لكل تشريع طبيعى وأخلاقى واجتماعى.

إن قوانين العالم الفيزيائى هى من صنع مشرع سيد يضع القواعد التى تتبعها الطبيعة بشكل أعمى، والإنسان بوصفه موجوداً مزوداً بالعقل ينبغى عليه أن يطيعها.

يمكن أن يقال إذن إن القانون الأبدى «مكتوب» فى قلوبنا، فلو كان العقل هو القاعدة التى تقاس بها خيرية إرادتنا أو خبثها، فإن سموه إنما يعود إلى أنه هو نفسه ليس إلا قبساً من العقل الإلهى، أو شعاع يضىء بداخلنا على سبيل المشاركة فى النور الإلهى :«كثيرون يقولون : من يرينا خيراً.؟ ارفع علينا نور وجهك يارب، جعلت سروراً فى قلبى أعظم من سرورهم إذ كثرت حنطتهم وخمرهم» (مزامير داود - المزمور الرابع : ٦ - ٧). والنص الكلاسيكى الذى تقوم عليه جميع نظريات الإشراق العقلى، يصلح كذلك كأساس للإشراق الأخلاقى، طالما أن قواعد الفعل، مثل قواعد المعرفة، مشتقة أيضاً من الله. والواقع أنها هى نفسها معارف : المبادئ الأولى للعقل العملى التى ينبع منها كنتيجة عقلية كل سلسلة الواجبات الجزئية : «أنوار العقل الكامنة بداخلنا قادرة على أن تبين لنا الأشياء الخيرة، وتهدى إرادتنا سواء السبيل، بمقدار ماتكون هذه الأنوار مستمدة من أنوار وجهه. ولذلك فمن الواضح أن خيرية الإرادة البشرية تعتمد على القانون الأبدى أكثر بكثير مما تعتمد على القانون البشرى. ومن ثم فعندما يفشل العقل البشرى، فإنه ينبغى علينا أن نرجع إلى العقل الأبدى[1]. والقانون الأخلاقى نفسه الذى أمر به الله شعبَ إسرائيل لم يفعل شيئاً سوى أن يضع أمام عيون البشر ما رفضوا قراءته فى ضميرهم، حيث سيجدونه

(1) Saint Thomas : Sum. Theol. Ia. llae, 19, 4, Resp.

مكتوباً بالفعل، إن ماكشفه الله لخير البشر، عندما حكم بأن ذلك ضرورى، كان عنده عندما خلق العالم، أعنى أنه كامن فى فعل الخلق، وهو مسجل بالفعل فى ضمير البشر، واتباع القانون الخلقى الموحى به، يعنى اتباع الضمير، أو قل بعبارة أخرى : إن إطاعة العقل تعنى باستمرار إطاعة الله.

من السهل أن نرى من كل ماتقدم أين يوجد الأساس الذى تعتمد عليه جميع التشريعات السياسية والاجتماعية المقبولة. لكن فلنكتف الآن بأن نلاحظ النتائج التى تنتج عن هذا المبدأ فيما يتعلق بفكرة الخطيئة. الإنسان على نحو مايظهر هنا هو موجود يشارك فى القانون الإلهى عن طريق المعرفة العقلية، وهو حين يعرف القانون يوجه خطواته بنوره بدلاً من أن يخضع له كما تخضع له بقية أجزاء الطبيعة. ورؤية القانون فى ذاته رؤية مباشرة إنما تعنى رؤية الله. وهى من ثم خارجة عن الحسبان فى هذه الحياة الدنيا، ولكن بما أن كل معرفة للحقيقة هى إشعاع للنور الإلهى بداخلنا، فإن أى انحراف عن متطلبات العقل العملى هو فى الحال انحراف عن القانون الأبدى الذى يحكمه، أعنى هى تعارض قائم بين الإرادة البشرية والعقل الإلهى، وبالإضافة إلى ذلك : بما أن نظام الطبيعة ليس إلا مشاركة حقيقية فى القانون الإلهى أقامتْها عملية الخلق، فإن كل مايتعارض مع هذا القانون الإلهى الذى يسير عليه النظام الطبيعى هو من هذه الواقعة ذاتها : رذيلة. يقول يوحنا الدمشقى : كل الفضائل طبيعية، هى طبيعية لأنها عقلية، لأن طبيعتنا محددة بالعقلانية، لكنها عقلية فقط بسبب اتفاقها مع أوامر العقل الإلهى الذى يشرع من خلال العقل البشرى تشريعات الإرادة البشرية. ولذلك فإننا ينبغى أن نفهم – على العكس– أن كل مايتناقض مع الميل الطبيعى هو خطيئة، مالم يفعل ذلك باسم ميل طبيعى أعلى. وعلى ذلك فإن خرق قانون طبيعى ما، وأمر عقلى ما يمكن أن يكون – وهو لابد أن يكون – من الأمور التى تهدد سعادتنا بالخطر؛ لأنه خرق لنظام يحتفظ بحقوقه باستمرار، ويصونها ويدعمها من جديد عن طريق الجزاءات. لكنه شئ مختلف تمام الاختلاف فى نفس الوقت، أعنى إساءة لله أو إهانة موجهة ضد الله، الذى خلق كلاً من النظام الطبيعى، والعقل، والشرع، والذى هو نفسه المشرع

الأعلى. والطابع المقدس، الذى يكسو كل نظام، حتى النظام الطبيعى، من واقعة أنه مخلوق فحسب- يؤدى إلى نتائج ضرورية وحتمية. إن الإنسان حين يعارض النظام الطبيعى فإنه إنما يعارض ويهدم فى داخله الغاية التى استهدفها الله من خلقه، وكل رفض للنظام الطبيعى يصبغ بصبغة التدنيس، وحين نكون أمام خطيئة كبرى فإننا نكون أمام تدنيس أحمق، وحين تتمرد الإرادة البشرية ضد الإرادة الإلهية، فإن الخطيئة تتمم انتحار الشخص الأخلاقى الذى خلق من أجل الغبطة - وترفض هذه الغبطة، وهنا يكمن القلب الحقيقى لخبثها، ولايبقى بعد ذلك شئ سوى النتائج المحتومة التى تنتج عنها.

من العسير أن نصل إلى هذه النتيجة دون أن نتذكر العديد من نصوص الكتاب المقدس التى تمثل الله على أنه غاضب ومنتقم، ولاشك أن الله اليهودى - المسيحى يختلف اختلافاً تاماً عن آلهة الميثولوجيا اليونانية؛ فهو لايشعر بغضب أو يحزن، فحياته لايزعجها الإهانات أو الإساءات، كما أنه لايبهجها الثناء والمديح، وبهذا المعنى يكون أرسطو على حق لاهوميروس، ومع ذلك فإن الكتاب المقدس لايستخدم هذه التشبيهات المجازية إلا لكى يوحى - عن طريق المقارنة الحسية - بحقيقة ميتافيزيقية عميقة هى جزء متكامل فى الفلسفة المسيحية لم يكن يحلم بها أرسطو إذ كان ينقصه تصور القانون الطبيعى على أنه خلق لله. وحتى فى عالم أفلاطون لانجد الخطيئة تعنى خرقاً لأعمال الله كما هى الحال فى العالم المسيحى. صحيح أنه لاشئ مما تعمله يمكن أن يمس الله من الناحية الصورية وفى ذاته، لكن الخاطئ يفعل كل مايستطيع أن يفعله ضد الله الذى يجعله كمالهُ بعيداً عن متناولنا، بأن يرفع يداً هادمة تهدم مخلوقاته. لكن حتى فى هذه الحالة فلن يستطيع الإنسان - ولا الملاك - أن يفاخر بأنه قادر على أن يضع نهاية للقدرة الإلهية، أو أن يكون عقبة أمام تحقيق الإرادة الإلهية، فما يريده الله أن يكون سوف يكون، وما أراد له أن يكون كان بالفعل، بل إن مايريده أن يكون سوف يكون من خلالنا وبواسطتنا أو رغماً عنا لو كان ذلك ضرورياً. إن الإنسان يجعل النظام المفروض مضطرباً فقط بقدر ما يسمح الله، وإلى هذا الحد يكون من الصواب أن نقول إن الإرادة الحرة تستطيع أن

تبث الاضطراب فى النظام وإنها تفعل ذلك بالفعل، وهذا هو السبب فى أن الخطيئة- كما تصورها المفكرون المسيحيون - تجعل الخاطئ خصماً أو عدواً لله أو متمرداً وغاضباً لإرادته، فهوذ لك العدو الذى يحارب الله ويقاومه، وهذه العداوة هى التى تجعل الجزاء التأديبى أمراً ضرورياً ولامندوحة عنه، وهى فى قرارها ليست شيئا آخر سوى إرادة إنكار العدالة، ورفض أداء الطاعة أو الامتثال الواجب لله. وكثيراً ماتنشأ الخطيئة من الجهل أو الضعف، ومن الطبيعى فى هذه الحالة أن تقل خطورتها، لكن عندما تتحقق ماهيتها كاملة، أعنى حين يكون هناك إنكار ورفض متعمّد للنظام الذى أراده الله، فإنها تصبح عندئذ إزدراء كاملاً لله، والخاطئ فى هذه الحالة - دون أن يقلل من مجد الله أو ينقص من قدره - يرفض الاعتراف به، وحين يسلك الإنسان مثل هذا السلوك فإنه يستبعد نفسه أو يطرد ذاته من المشاركة فى مجد الله، وهى المهمة التى هو مخصص لها أصلاً، والله يحتفظ بكماله كله وبجماله كله، لكن الخاطئ يفقد كماله ويضيع غبطته وسعادته؛ لأن كل مايفعله فى الواقع هو فى النهاية أن يضع العراقيل والعقبات أمام تلك النتيجة الإلهية، وهى سعادته وغبطته التى كان من المفروض أن يصل إليها فى النهاية قبل أن يحطمها تمرد إرادته.

وبذلك يمكن للمرء أن يفهم كيف ترتبط فكرة الخطيئة - فى التصور المسيحى للعالم - بفكرة الجزاء من ناحية، وبفكرة النعمة من ناحية أخرى، فالخير والشر يخضعان فى آنٍ واحدٍ لقانون إلهى : إذ الخير يكون خيراً بمقدار مايحقق ذلك القانون، ويكون الشر شراً بمقدار مايرفض تحقيقه، وهما فى الحالتين يخضعان له بالضرورة. وجوهر الحياة الأخلاقية على المستوى الطبيعى والفلسفى الخالصين ليس إلا سعادة هذه الحياة وغبطتها التى يظفر بها المرء أو يفقدها تبعاً لاتفاق أفعال البشر أو اختلافها مع الطبيعة ومع العقل. وعلى أية حال فإن الإرادة الإلهية والعقل الإلهى - وهما يضمنان سير القانون الطبيعى - يُحدّدان مصير الموجودات البشرية التى ينطبق عليها ذلك القانون، لكن لأن هذا القانون الطبيعى هو مشاركة للقانون الإلهى، فإن أى انحراف خطير لأوامره وتعليماته، لو كان انحرافاً إرادياً مع علم ومعرفة - يكون له طابع يختلف تمام الاختلاف عن طابعه فى الأخلاق اليونانية. إن

الله وهو يذيع صراحة فى «الوصايا العشر ..Decalogue» ما كان يقضى به الوعى البشرى بالفعل، فإنه يبرز علانية مشاركة العقل البشرى للفعل الإلهى. والمشرع الإلهى عندما يحذر الإنسان من أنه حين يخرق القانون البشرى فإنه بذلك يخون القانون الذى اشتق منه يجعل من المستحيل على العقل من الآن فصاعداً أن يسيئ فهم الطبيعة الحقيقية للقانون الأخلاقى، والدلالات الحقيقية لانتهاكه. ومن هنا فإن جريمة انتهاكه لن يكون لها علاج إلا إذا أخذ الله على عاتقه أن يقدم لها العلاج.

والواقع أن الخطيئة كما تصورها المسيحيون ليست شيئاً آخر سوى هدم وتحطيم النظام الإلهى؛ ولذلك فالإنسان حين يخطئ يحطم مالا يستطيع أن يعيد خلقه مرة أخرى، بل لقد كانت استقامة إرادته نفسها نعمة من الله فقدها حين أخطأ، فكيف يمكن له إذن أن يستردها بمجهوداته الذاتية ..؟ إن ما أعطاه الله، يستطيع هو وحده ـ إذا أراد – أن يعيده ويرده إلى وضعه السابق، وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان حين يخطئ ضد الله، فإنه إنما يخطئ ضد الوجود اللامتناهى، فكيف يمكن إذن وبأية جهود شخصية يستطيع الإنسان أن يعبر الهوة اللامتناهية التى تفصل بين ظلمه، وبين عدالة الله ..؟ مرة أخرى لو أراد الإنسان أن يستعيد جدارته ويرد مكانته إلى وضعها السابق قبل الخطيئة فليس له من أمل سوى أن يردها له الله؛ فهو وحده القادر على ذلك. وهكذا يجد الرجل المسيحى نفسه قائماً فى نظام تسعى فيه الأخلاق الطبيعة ذاتها إلى ماهو فوق الطبيعة باعتباره مكملها الضرورى. إنه لايستطيع أن يلجأ بعد ذلك إلى فضيلته الخاصة أو استقامته أو جدارته – بادئ ذى بدء – وإنما لابد له من أن يلجأ إلى تلك الفضائل التى يكتسبها عن طريق النعمة الإلهية. هل هناك حاجة حقيقيةتجعلنا نلح على كيفية تغير تصور الخطيئة فى التراث اليهودى – المسيحى، الذى يربطها مع فكرة الخلق، ويحول بعمق تصور الحياة الأخلاقية كلها ..؟ لاشك أننا نبلغ هنا نظام مافوق الطبيعة، وهو نظام ماكان يمكن لأحد أن يتخيل إمكانية تكامله مع الفلسفة، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وأن يصبح جزءاً منها، فهو يتجاوزها، لكنه لم يكن ليجد شيئاً يتجاوزه فى الفلسفة اليونانية؛ لأن تصور الشر الأخلاقى فى تلك الفلسفة ليس هو نفسه تصور الشر

الأخلاقى فى الفلسفة المسيحية. ولقد أبرز القديس بونافنتير تلك النقطة الهامة بوضوح شديد فقال : «لم يكن فلاسفة اليونان يعلمون أن الخطيئة هى إساءة للعظمة الإلهية، أو أنها تَحْرِم ملكاتنا من قدرتها. ولذلك فقد أكدوا أن الإنسان يمكن أن يصبح عادلاً حين يسلك سلوكاً عادلاً، كما يمكن أن يصبح ظالماً حين يتخلى عن نظام العقل السليم. وهذا هو السبب الذى جعل أرسطو يقول : إن الرجل الشرير- وهو يكافح لأن يسلك سلوكاً أفضل - سوف يتقدم تدريجياً، وقد يصل فى النهاية إلى استرداد كامل لعادة السلوك الخير .. لكن الكاثوليكيين الذين ينظرون إلى المسألة فى ضوء الإيمان، ويخضعون لسلطة الكتاب المقدس، يعرفون جيداً - على العكس - أن الخطيئة هى إساءة للعظمة الإلهية وإهانة لجلال الله، وأنها كذلك - إلى حد ما- سبب اللعنة بمقدار ماتنقل الإنسان من خدمة الله لتجعله فى خدمة الشيطان. وأخيراً تُشوِّه الصورةَ الإلهيةَ فينا. وهم يستنتجون من ذلك كله فى النهاية أنه «إذا أريد إنقاذ الإرادة الحرة وتخليصها من عبودية الخطيئة، فإن النعمة الإلهية تصبح ضروية ضرورة مطلقة»[1] وهاهنا تتلاقى وتتجمع جميع خيوط الفكر المسيحى، وعندما تتحقق من كيفية محو الخطيئة لصورة الله فى نفوسنا، فإننا نتحقق عندئذٍ مما يهدمه الشر الأخلاقى فى عمل الخلق، وماهى النتائج التى تلزم عنه، ومدى التضحية الهائلة - وهى ذات ثمن لامتناه - التى ستكون لازمة وضرورية للفداء.

ونحن فى هذه الحالة نبعد كثيراً عن الفكر اليونانى، بل لازلنا بعيدين أيضاً عن الفكر الحديث بإصراره على الاستقلال الذاتى autonomy الكامل للإرادة البشرية. ومع ذلك فليس من المؤكد تماماً أن فكرة استقلال الإرادة هذه كانت غريبة عن الأثر المسيحى؛ لأنها تفترض مقدماً أن الإنسان شخص، ومن ذا الذى علمنا - سوى الإنجيل - أن الشخص البشرى هو عنصر فى مملكة الغايات ..؟ إن المواطن فى مملكة الغايات هو شخص لأنه موجود عاقل، وعقله العملى هو عقل مشرع بمقدار

(١) القديس بونافتير «حول جسامة الإهانة التى توجهها الخطيئة ضد الله اللامتناهى» - وانظر أيضاً القديس توما : الخلاصة اللاهوتية.

St' Thomas : Sum. Theol. la. Ilae, 87, 5, Resp.

مايصدر الفعل عن قاعدة تكون صحيحة صحة كلية بالنسبة للعقل بصفة خاصة. وحين تطيع الإرادة القانون الأخلاقى فإنها لاتخضع إلا لقانونها الخاص الذى هو قانون العقل. ولو كان ذلك هو المقصود باستقلال الإرادة، فمن ذا الذى يمكن أن يزعم أن إرادة الرجل المسيحى ليست مستقلة ..؟ صحيح أنها تخضع لقانون الله، لكن أليس الحال كذلك حتى بالنسبة للأخلاق عند كانط Kant ..؟ فالإنسان الفرد – حتى هناك ـ ليس سوى عضو فى ملكة الغايات، لأنه حتى إذا كان مشرِّعاً فإنه سوف يظل خاضعاً للعقل المشرِّع، ووجود واحد فحسب يدخل تلك المملكة على أنه الرئيس أو الوجود الأعلى، وهو وجود الله؛ لأنه هو المشرع الأعلى، وهو وحده الذى لايعتمد على إرادة أخرى غير ذاته. وحين نقول مع المفكرين المسيحين إن العقل البشرى ليس «متجانساً» مع عقل الله[1]، فإن هذه المقولة تذكرنا فحسب أن العقل الخالق والعقل المخلوق لاينتميان إلى فئة واحدة، أو أنهما ليسا من جنس واحد. وهذا لايعنى إنكار أن مايفرضه العقل الثانى – بوصفه صحيح صحة كلية – يفرضه أيضاً العقل الأول، بل على العكس تماماً فالعقل البشرى – لأنه يشارك فى العقل الإلهى وفى القانون الإلهى – عقل مشرع بدوره، أعنى أنه يحدد أفعاله طبقاً لقاعدة يمكن أن تتحول إلى قانون كلى للطبيعة. وإذا مافهمنا الأخلاق المسيحية بهذا المعنى فإنها لن تعارض – كما تفعل الأخلاق الكانتية – الزاوية التجريبية للسعادة، كما أنها لن تعارض الزاوية العقلية للكمال، بل هى تشملهما معاً وتبررهما معاً. وقد لاتكون الأخلاق عند كانط سوى الأخلاق المسيحية بدون الميتافيزيقيا المسيحية التى تبررها، حطام معبد تَقَوَّضَتْ أُسُسُه.

---

(1) Saint Thomas : Sum. Theol. la - llae,19,4.

SS

الفصل السابع عشر
النـية، والضمير، والإلزام

تلخيص :

(١) احترام المفكرين المسيحين للأخلاق اليونانية. (٢) الفعل الأخلاقى عندهم يعبر عن الوجود الأخلاقى كله. (٣) جوانية الأخلاق المسيحية؛ فالله خالق كل شئ وعالم بكل شئ حتى خفايا القلوب. (٤) إله الكتاب المقدس له حق التشريع الأخلاقى كله. (٥) الإنجيل لايحرم الفعل الشرير فحسب، بل يحرم حتى الرغبة فيه. (٦) كل شئ يقال ويعمل فى الحضرة الإلهية. (٧) ماهية الفعل تنتقل إلى الإرادة. والإرادة هنا هى الدافع الخفى للقلب. (٨) الحركة الحقيقية للإرادة التى تتجه نحو غاية هى النية. (٩) نية الإرادة هى التى تحدد اختيار الوسائل. (١٠) الأخلاق المسيحية هى أخلاق النية. (١١) القانون الاجتماعى ومحافظته على النظام فى المجتمع : فهو لايثيب الفعل الخير ويعاقب الشر الأخلاقى. (١٢) خطايا النفس. (١٣) الربط بين النية والضمير. (١٤) الضمير عنصر خاص بين مبادئ العقل العامة وأحكامه الجزئية. (١٥) الضمير حين يستهجن فعلاً نسميه تأنيب الضمير. (١٦) كل تعليمات الضمير ملزمة للإرادة، وأصبح للإرادة كيف عن طريق الموضوع كما يتصوره العقل. (١٧) أهمية ضم العقل العملى للإرادة. (١٨) أخلاق النية والمذهب الكانطى. هل النية تكفى لإدانة الفعل مع عدم ارتكابه ..؟ (١٩) كيف نحكم على فعل الضمير الخاطئ ..؟ (٢٠) هدف الأخلاق الأرسطية الوصول إلى الخير الأقصى أو السعادة. (٢١) الفلسفة فى العصر الوسيط هى التى ابتكرت فكرة الإلزام الخلقى. (٢٢) الخير الأسمى للإنسان الذى تتألف منه جميع الخيرات الأخرى عند الله. (٢٣) أرسطو حين جعل الخير الأسمى هو السعادة فقد جعل غاية الأخلاق فى هذه الحياة. (٢٤) هناك لونان من الخير الأقصى : الغاية، والفعل الذى يستهدفها. (٢٥) القديس أوغسطين يهاجم الأخلاق اليونانية. (٢٦) فكرة الفعل المناسب. (٢٦) الوحدة الكاملة للحياة البشرية.

SS

SS

النـية والضمير والإلزام

لقد رأينا الآن تواً الأهمية الملحوظة للأخلاق اليونانية القديمة فى نظر المفكرين المسيحيين، والاحترام الذى يَكِنُّونَهُ لهذه الأخلاق، حتى عندما يشعرون بعدم كفايتها ويلمسون الحاجة إلى تجاوزها. لكنا قد وصلنا الآن إلى نقطة لم يكن فى استطاعتهم- بالغاً مابلغت رغبتهم فى الاحتفاظ بكل مايمكن الاحتفاظ به من الفلسفة الخلقية عند اليونان – أن يفعلوا شيئاً غير الرجوع المستمر إلى مصادرهم الخاصة والاعتماد على أنفسهم، بل لقد وجدوا أنفسهم فى بعض الأحيان مضطرين إلى اختراع كل شئ تقريباً.

ولايمكن لأحد أن يتهم القدماء بأنهم أهملوا دراسة الفضائل والرذائل، فالأخلاق عندهم كانت مُنْصَبَّةً على دراسة مثل هذه الأفكار، والفعل المنعزل عندهم – سواء أكان فعلاً خيِّراً أم شريراً – هو مالم يرتبط بصفة دائمة بالذات، وبعادة مستقرة تؤثر فيه على الدوام، وأن يكون له الحق فى أن يدخل فى تعريفها – فإن مثل هذا الفعل المنعزل يصعب جداً أن يثير اهتمامهم من حيث هم فلاسفة أخلاق على الإطلاق. ولن تجد فعلاً من أفعال الشر يستحق المناقشة أو حقيق بالتقدير الأخلاقى، إلا من حيث إنه يعبر – لا فقط عن فعل جزئى من أفعال الإرادة التى ينبع منها – وإنما عن الوجود الأخلاقى كله بما هو كذلك، وعلى نحو ما أصبح عليه بفضل جهود صبورة لحياة بأكملها. وقد بقيت مشكلة الفضيلة والرذيلة هذه قائمة، وبقيت أهميتها سائدة فى ميدان الأخلاق بقدر مابقى الأثر اليونانى قائماً، وقد انتهى هذا الأثر فى أيامنا هذه تماماً على وجه التقريب، فلن تجد فيلسوفاً من فلاسفة الأخلاق الآن يدرس شيئاً سوى الفعل الفردى مأخوذاً فى فرديته، تماماً، كما لو كان المجموع الكلى للحياة الأخلاقية التى عشناها قد ظهر فى هذا الفعل. ويبدو أن تحليل الواجب

ولاسيما منذ كانط Kant يتجه أكثر فأكثر إلى تركيز الماهية الكلية للأخلاق فى كيف القرار المباشر الذى تتخذه الإرادة. ولقد شكل القدماء بصبرٍ وببطء شديدين نموذجهم عن الإنسان، ولم يكن حكمهم على الحياة إلا من خلال مجموعها أو جملتها. وهم بوصفهم فنانين مهرة لم يكونوا مهتمين كثيراً بالتفصيلات، إلا من حيث وظيفتها داخل الكل التى هى أجزاء له. غير أن الإنسان الحديث - فيما يبدو - يشعر شعوراً مختلفاً عن ذلك تماماً، إذ يبدو أنه يلقى بنفسه تماماً فى كل فعل من أفعاله الهامة، ويربط شخصيته بأسرها بماهية إرادته، سواء أكانت خيرة أو شريرة. وقد يكون فعل مقرر واحد انتصاراً نهائياً أو كارثة لا علاج لها، مسترجعاً جميع الرذائل وماحياً جميع الفضائل، وربما يوجد بيننا وبين القدماء لون من ألوان الإزاحة التدريجية لنظرة قديمة ومألوفة ظلت سائدة لفترة طويلة، بل ربما وجدنا الفكر الحديث نفسه فى بحثه عن أساس يقيم عليه الأخلاق بدأ يعتقد أنه قادر على الاستغناء عن المسيحية فى اللحظة التى أصبحت فيها تعاليم المسيحية متأصلة بشكل طبيعى مع قوانين عقله الخاص.

ليست ثمة نتيجة أكثر أهمية - من بين النتائج التى لاتحصى للفلسفة والتى حصلت عليها من الكتاب المقدس والإنجيل - مما يمكن للمرء أن يسميه «جعل الأخلاق جوانية Interiorization of Morality»: فالله هو الوجود، وهو خالق الموجودات، لا فقط من حيث أجسامها، بل وأيضاً من حيث نفسها إن كان لها نفس. وهو يحافظ باستمرار على الوجود كله، ويواصل عملية الخلق للوجود،

ويرعى كل مايحافظ عليه رعاية إلهية، وهو يعرف كل شئ؛ لأنه خلق كل شئ. وبدونه لاتبقى نفس ما، ولا تدوم. وبدون علمه ومعرفته لايمكن لفكرة أن تصل إلى هذه النفس. ومن الآن فصاعداً لاملجأ لأولئك الذين يطلبون السلام بألسنتهم ويريدون الشر بقلوبهم : «لاتخطفنى مع المنافقين وفاعلى الإثم الذين يكلمون قريبهم بالسلام، وفى قلوبهم الشر» (مزامير داود- المزمور السابع والعشرون-٣). وعندما يرتكب الأثم خطيئة فلا أمل له من الآن فصاعداً فى التوبة، إلا بعفو من الله الذى أساء إليه هذا الخاطئ والذى لابد أن يعترف له بخطئه، ويبقى الله بعد ذلك حراً

فى أن يلصق به التهمة لينسحق فؤاده أو يعفو عنه :«طوبى لمن غفرت معصيته وسترت خطيئته، طوبى للرجل الذى لايحسب الرب عليه إثماً، وليس فى روحه غش .. .. أبدى لك خطيئتى ولا أكتم إثمى. قلت أعترف للرب بمعاصىَّ وأنت غفرت إثم خطيئتى..» (المزمور الحادى والثلاثون : ١ – ٥) –. وهل يمكن للإنسان أن يعترف لله بالإثم مع أنه يعرفه بالفعل؟. لو أننا نسينا اسم الرب وتذكرنا آلهة زائفة فإن الله يدعونا لكى يحاسبنا : إنه يعلم خفايا القلوب :«ألم يكن الله إذذاك يطالبنا بذلك فإنه يعلم خفايا القلب. إنا من أجلك فات النهار كله وقد حسبنا مثل غنم الذبح» (المزمور الثالث والأربعون عدد ٢). لأنه هو الذى خلقنا، لكنا لم نخلق انفسنا بأنفسنا : «اعلموا أن الرب هو الإله، هو صنعنا ونحن له. نحن شعبه وغنم مرعاه. ادخلوا أبوابه بالاعتراف. دياره بالتسبيح، اعترفوا له وباركوا اسمه (المزمور المئة : ٣ – ٤) والرب لذلك يعرف ماتحتوى عليه خليقته، يعرف مايفعله الخلق من عدل وخطيئة. «لينقض شر المنافقين فترفع الصديق، إنك فاحص القلوب والكلى أيها الإله العادل، ملجأى عند الله مخلص مستقيمى القلوب» (المزمور السابع: ١٠ – ١١).

وهكذا فإن إله الكتاب المقدس يطلب لنفسه بطريقة مباشرة حق التشريع الأخلاقى كله – وهو حق تعطيه له قدرته الخالقة؛ لأن الله يعرف كل شئ، فإن الإنسان مدين له بكل شئ، حتى بأفكاره الداخلية :«وأنت ياسليمان ابنى فاعرف إله أبيك واعبده بقلب سليم ونفس راغبة، لأن الرب يفحص جميع القلوب ويفهم جميع خواطر الأفكار. إذا طلبته فإنك تجده. وإن تركته فإنه يخذلك إلى الأبد». (سفر أخبار الأيام الأول : إصحاح ٢٨–٩). ولما كانت الأشياء جميعاً تجرى بعلمه لايعزب عنه شئ، ولا تخفى عنه خافية فإن أحكامه عادلة : «فيارب الجنود الحاكم العادل، الفاحص الكلى والقلوب، إنى سأرى انتقامك منهم، لأنى إليك فرضت دعواى» (نبوءة إرميا – ١١ : ٢٠). ويقول «إرميا Ieremiah» : قلب الإنسان أخدع الأشياء كلها وأكثرها خبثاً فمن ذا الذى يستطيع أن يعرفه.؟ ودائماً يأتى نفس الجواب: «أنا الرب أفحص القلوب، وأمتحن الكلى؛ فأجزى الإنسان بحسب طريقه وطريقة أعماله». (نبوءة أرميا فليس ثمة مبرر على الإطلاق إذن لأن يندهش المرء من إلحاح

الإنجيل على أن الخطيئة تسبق الفعل الذى يظهرها وهى فى حالات كثيرة مستقله عنه. إن الرضى الداخلى هو فى الواقع فعل : وهو ظاهر أمام الله على نحو مايكون الفعل الخارجى ظاهراً أمام الناس، حتى أن الاتفاق أو الاختلاف الداخل للإرادة مع القانون الإلهى يكفى لتعريف نظام الانتهاك أو التمثيل الأخلاقى.

ولاشك أن الأفعال الخارجية تبقى ذات أهمية ملحوظة، لكن هناك الآن سلسلة كاملة من الأفعال الداخلية ليس لها اعتبار كبير فى نظر الناس لكن لها أهمية بالغة عند الله : «وإذا قوم من الكتبة قد قالوا فى أنفسهم هذا يحدث، فعلم يسوع أفكارهم فقال : لماذا تفكرون بالشر فى قلوبكم ..؟» (إنجيل متى الإصحاح التاسع : ٣- ٤). إنه هناك فى القلب، قبل أى سلوك، وقبل القيام بأى عمل، وقبل النطق بكلمة واحدة- يتم الشر وترتكب الجريمة : ألا تفهمون بعد أن كل مايدخل الفم يمضى إلى الجوف، ويندفع إلى المخرج. وأما ما يخرج من الفم فمن القلب يصدر، وذاك ينجس الإنسان، لأن من القلب تخرج أفكار شريرة : قتل، زنى، فسق، سرقة، شهادة زور، تجديف هذه هى التى تنجس الإنسان، وأما الأكل بأيد غير مغسولة فلا ينجس الإنسان !! (إنجيل متى الإصحاح الخامس عشر : ١٧ - ٢٠) إن القانون يمنع الزنى، لكن الله يحرم على الإنسان أن يرتكب هذه الجريمة حتى بقلبه : «قد سمعتم أنه قيل للقدماء : لاتزن. وأما أنا فأقول لكم : إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها فى قلبه.» (إنجيل متى : الإصحاح الخامس : ٢٧ - ٢٨).

هذه العقيدة التى عرضها الإنجيل بوضوح شديد اعتنقها فى الحال آباء الكنيسة إذ نجد «جوستين Justin» يعلمها فى القرن الثانى معتمداً على هذا النص الأخير من إنجيل القديس يوحنا، ويكتفى بأن يذكرنا بالأساس الذى يقوم به. إن القانون يحرم علينا الزواج من اثنتين، لكن «السيد» يحرم على المسيحيين مجرد الرغبة فى ذلك، لأن مجرد الرغبة فى الدنس دنس، والرغبة فى الجريمة جريمة : «إذ ليس أفعالنا فقط هى التى تظهر أمام الله، بل وأفكارنا أيضاً»(١). وهذا الشعور بأننا لانؤكد العدالة عن طريق الملاحظة المادية للقانون وحدها، كثيراً ماعبر عنه أوائل المدافعين عن الديانة

---

(1) Justin : I Apolog.15.

المسيحية ضد كل من التقيد الحرْفى بالقانون الوثنى والفريسية اليهودية :«كل مانقوله، وكل مانفكر فيه، سواء بالليل أو بالنهار، فإنه يقال فى الحضرة الإلهية، أعنى أن الله شاهد عليه. ونحن نعرف أنه يرى – طالما أنه نور كله – كل مانفكر فيه ونخفيه بين حنايا القلوب»[1]. ومن الآن فصاعداً سوف يضاف إلى الخطيئة التى ترتكب بالفعل، وإلى الخطيئة التى ترتكب بالكلمة : الخطيئة التى ترتكب بالفكر، ومن السهل على المرء أن يخمن أن هذه الخطيئة سوف تكون لها أهمية خاصة بوصفها مصدر الخطيئتين السابقتين (خطيئة الفعل وخطيئة الكلمة) ذلك لأن خطيئة القلب هي البداية وهى أساس الخطايا جميعاً إن صح التعبير. والكلمة والفعل اللذان ينبعان منها لايفعلان شيئاً سوى التعبير عنها وتطويرها تطويراً كاملاً.

وفى استطاعتنا أن نقول إن ماهية الخير والشر الأخلاقى سوف تكون منذ هذه اللحظة فى طريقها إلى الانتقال من الفعل الخارجى إلى الإرادة؛ لأن الإرادة هى المسئولة – كما يقول القديس أوغسطين – عن جعل حياة الإنسان خيرة أو شريرة آثمة أو فاضلة، وعلينا أن نفهم من كلمة الإرادة هنا الدافع الخفى للقلب الذى يجعله يتجه نحو موضوع معين أو نحو غاية معينة ويفضلها عن الغايات الأخرى. وتلك كانت باستمرار اللغة السائدة فى مزامير داود التى تعبر عن صيحة أو صرخة القلب البشرى الذى يستنجد بالله وهى نفس اللغة التى عبر عنها آباء الكنيسة بمصطلحات فنية خاصة. إن اللص الذى ينتظر حلول الظلام ليرتكب جريمة إنما قد ارتكبها بالفعل أمام الله لأنه عزم على القيام بهذا العمل والله مطلع على عزمه، ومن ثم فقد ارتكبت الجريمة بالفعل. وربما لايعرف الإنسان بأى قلب فعلها وما المنبع الذى تصدر عنه أفعاله، لكن الله يعلم ذلك كله. وهكذا نجد أن الفعل الأخلاقى إنما يكون فى العادة شفافاً أمام عينى الله وحده، ومعتماً وخافياً علينا نحن انفسنا الذين نفعله. ذلك لأن الإرادة تصرح إلى الله بنواياها وهذاالتصريح التلقائى الذى تقوم به الإرادة من نفسها إلى خالقها – وهى فى الغالب تجهل دوافعها – هذه التعرية الكاملة لكل حركاتنا السرية أمام الله، ولكل مانخفيه على أنفسنا، لكنه لايمكن أن يخفى على الله – ذلك كله هو ماكان يعنيه صاحب المزامير بصيحة أو صرخة القلب البشرى تجاه الله. ولو أردنا أن نطلق عليه اسماً فلسفياً يشير إلى الحركة الحقيقية للإرادة التى تتجه نحو غايتها فإننا نسمية ببساطة «النية».

---

(1) Athenagoras : Leg. Pro. Christ.33.

من الواضح أننا إذا ما عرفنا النية بهذا الشكل فإنها تصبح فعل الإرادة. ولاشك أن العقل متضمن فيها بشكل مباشر، طالما أنه من المستحيل أن تتجه نحو أية غاية دون أن تعرفها، لكن الاشتهاء أو الرغبة التى ينيرها ضوء العقل هى على وجه الدقة مانسمية بالإرادة.

وهكذا يتضح لنا تماماً أن النية هى أساساً إرادية. ويكفى أن تمعن النظر قليلاً فى المكان الذى تشغله فى النسيج المعقد للفعل الإرادى لكى ترى الدور المحدد الذى تلعبه. إن الإنسان يتجه نحو غاياته عن طريق أفعال بسيطة لكنه لكى يبلغ هذه الغايات فإنه ينبغى علينا أن يختار - أعنى أن يريد الوسائل التى تصل به إلى غاياته. وهذا الاختيار بدوره يفترض مقدماً التروى العقلى والتعمد، وهذا التروى يجعل فضائلنا الأخلاقية والعقلية تدخل فى المشكلة، وتقرر الأخذ بهذه الوسيلة أو تلك، والعملية بهذا الشكل تحلل إلى عدد من العناصر المتميزة، وإن كانت فى الحقيقة حركة واحدة من بدايتها إلى نهايتها : إنها النية. فنحن بحركة واحدة نتجه نحو غاية ما ونريد الوسائل المطلوبة للوصول إلى تلك الغاية. وفى استطاعتنا أن نذهب أبعد من ذلك : فما دامت نية الغاية هى الأصل والأساس أو هى - إن أردنا أن نجمع ذلك كله فى كلمة واحدة ـ سبب اختيار الوسيلة، فمن الواضح أن الأهلية الأخلاقية لنية الإرادة تؤثر بل وتحدد إلى حد كبير صلاحية الفعل كله.

فلو كانت «عيننا» شريرة كما يقول الكتاب المقدس - أعنى إذا كانت نيتنا سيئةـ فإن سلسلة الاختيارات الإرادية كلها التى تحدد الوسائل التى تأخذ بها لتنجزها سوف تكون هى نفسها فى هذه الحالة سيئة : فلا شئ مما تفعله خير إذا ماكنا نفعله من أجل الشر. أو من أجل شئ سئ والعكس : فقد يحدث أن يكون اختيار الوسائل ليس على نفس درجة خيرية الإرادة بالنسبة للغاية التى تستلهمها إذ قد يحدث أن تكون لدينا أفضل النوايا فى العالم لكننا بسهولة نخطئ تقدير أفعالنا، أو نفشل فى التنفيذ، وحتى فى هذه الحالة فإن النية الطيبة تظل موجوده فى سلسلة الأفعال التى تؤازرها. إنها تخلص نقائصها وتنقذ أخطاءها حتى ليبقى شيئاً جيداً أو خيراً باستمرار فى كل الشرور التى نرتكبها بشرط أن تكون قد ارتكبناها بنية صادقة مخلصة.

ولقد كان ذلك كله واضحاً وضوحاً شديداً للمفكرين المسيحيين حتى أنهم عندما بحثوا عن تعريف فنى للخير الأخلاقى والشر الأخلاقى، اتجهوا مباشرة بقدر ما استطاعوا إلى النية، وقطعوا فى طريق «أخلاق النية» شوطاً بعيداً، فبطرس اللمباردى Petrn. Lombard فى القرن الثانى عشر يتساءل : ما الذى يمكن أن يفهمه المرء على وجه التحديد من كلمة الخطيئة ؟ وهو يسوق مجموعة من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن الخطيئة تكونها الإرادة الشريرة وحدها الفعل الخارجى. ولو أننا تذكرنا الأثر الذى تركه أبيلارد Abelard على هذا اللاهوتى فإننا لايمكن أن نشك فى الأستاذ الذى يفكر فيه، والواقع أن كتاب أبيلارد «اعرف نفسك» لايقل أهمية – فى تاريخ الأخلاق ـ على شرحه لفرفريوس فى تاريخ المنطق. والفكرة المسيطرة على فلسفته الخلقية تتمثل فى الأهمية التى أضفاها الرضا الداخلى إذا ماقورن بالفعل الخارجى الذى يعقبه : فالخطيئة شئ ووضع الخطيئة فى حيز التنفيذ شئ أخر. وهذه التفرقة إذا ماتمسكنا بها لاتجعل العمل السئ يستحق فى نظر اسم الخطيئة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة وليس ذلك فحسب بل إنه لايضيف شيئاً إلى جسامة الخطيئة. ومايجعلنا نتردد فى قبول هذه الفكرة هو أننا نرى الأفعال الخارجية السيئة من حولنا تعاقب أكثر مما تعاقب الخطايا، لكن لو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر القانون الاجتماعى فلابد لنا أن نذهب أبعد من ذلك، فالقانون يعاقب افعالاً لاتكون أحياناً سيئة، ويتسامح مع افعال أخرى تكون سيئة. إنه لا يهتم بالشر الأخلاقى والخير الأخلاقى وإنما هو يهتم بالمحافظة على النظام فى المجتمع ولهذا لايثيب الخير ويعاقب الشر الأخلاقى، ومن هنا جاءت الأهمية القصوى لتنفيذ أو عدم تنفيذ الفعل الخاطئ. وليست تلك هى الحال مع الله فالله – وهو وحده الذى يفعل ذلك – يراقب مايفعله المرء كما يراقب ماتفعله الروح وهو يزن أخطاءنا بميزان نوايانا. ولهذا يضيف أبيلارد أن هذا هو على وجه الدقة السبب لما جاء فى سفر أرميا من أن الله «يفحص القلوب ويمتحن الكل» : «إن الله وهو يرى بطريقة رائعة مالا يراه الآخرون، لايضع فى اعتباره الأفعال حين يعاقب على الخطيئة وإنما هو يهتم بالنوايا وحدها».

أما نحن فنفعل العكس فلا نضع فى اعتبارنا النوايا التى تهرب منا دائماً، ولكننا

نعاقب الفعل الذى فى متناولنا، نعاقب الفعل الذى نشاهده ونراه»[١]. ليس هناك فى الواقع خطايا سوى خطايا النفس وحدها، والخطيئة تهتم أساساً بما يمكن أن نطلق عليه اسم روح الفعل السئ أو النفس ذات الفعل الشرير، أعنى الروح التى تغذى هذا الفعل. تماماً كما أنه ليس هناك من ناحية أخرى خير أخلاقى إلا فى الروح التى تتجسد فى الفعل الخير وتضفى عليه صفته الخيرية. لكن ما الذى يجعل النية نفسها فى هذه الحالة خيرة؟ وهل هو اعتقادنا بأننا نفعل فعلاً خيراً، أعنى أننا نفعل الفعل الذى يرضى الله ؟ لاشك أن هذه استعدادات رائعة وضرورية. لكن لو أننا تذكرنا وجود القانون الإلهى الذى يحكم النوايا والأفعال فإننا سوف نرى بوضوح أن الاستعدادات ليست كافية، إذ لابد أن يكون هناك شرط سابق قبل أن تتحدد فكرة الأخلاق تحديداً كاملاً.

ولايمكن أن يحدث ذلك إلا إذا ربطنا بين مفهوم النية ومفهوم التعبير الأخلاقى وهما فعلاً يرتبطان ارتباطاً وثيقاً. لقد وجد المفكرون المسيحيون أنفسهم – بعد أن ركزوا على الدور الذى تلعبه النية – وجهاً لوجه أمام مشكلة واضحة: فالعقل البشرى واحد، وهو هو نفس الملكة سواء نظرنا إليه من الجانب النظرى أو العملى، والإشراق الإلهى يجعله – من ناحية – قادراً على التفكير بواسطة مبادئ أولى ضرورية، والتجربة الحسية أو الداخلية – من ناحية أخرى – تزوده بالمادة التى سوف يطبق عليها هذه المبادئ، سواء انصب اهتمامنا على معرفة الأشياء وأن ننجز علماً، أو أن نعرف ما الذى ينبغى أن تكون عليه افعالنا حتى نشيد مذهباً فى الأخلاق، وفى كلتا الحالتين فإن علينا أن نستخدم نفس مبادئ البناء أو التشييد، ونفس المواد التى نقيم عليها هذا البناء. لكن حين نصل إلى تحديد الخير الأخلاقى فإن علينا أن نعمل حساب عنصر خاص يتدخل بين إصدار العقل للمبادئ وبين صياغة الأحكام الجزئية التى تأتى منها : وهذا العنصر الخاص هو الضمير. ونحن لانعنى بهذه الكلمة أية ملكة جديدة متميزة عن الإرادة والعقل، بل نعنى فعلاً an act، أو حتى مجموعة من الأفعال التى نطبق بواسطتها المعرفة العقلية، على سلوكنا

(1) A belard seito te ipsum cap v.

لكى نحكم عليه. ونحن حين نعترف ببساطة أن سلوكاً ماقد تم أو لم يتم فإنه يقال لنا عندئذ إننا كنا على وعى بفعلنا أو بإهماله، وحين نحكم أن شيئاً ماينبغى أن يكون أو ينبغى ألا يكون فإننا نقول عندئذٍ إن الضمير يأمر بكذا أو يحرم كذا، وأخيراً: عندما نصدر حكماً على فعل قد تم بالفعل فإننا نقول إن الضمير يستحسنه أو يستهجنه، ويكون صوته فى حالة الاستهجان هو صوت تأنيب الضمير.

ومن بين هذه الوظائف الثلاث نجد أن الوظيفة الثانية هى الهامة ولاسيما فى تحديد الخير الأخلاقى، وطالما أن النية التى تضفى على الفعل صبغته فما هو موقف الإرادة حين تواجه أحكام العقل ..؟ كان يمكن أن تكون الإجابة سهلة جداً لو كان العقل البشرى معصوماً من الخطأ، ولكنه ليس كذلك. لنفترض إذن أن الضمير الأخلاقى يخطئ فى تطبيق المبادئ على تفصيلات الأفعال، فما الذى ينبغى أن تفعله الإرادة فى هذه الحالة..؟ لو أنها أطاعت الضمير ففى هذه الحالة سوف ترتكب الشر وسوف تريده، لكنها لوعصته وألقت به جانباً فإنها بذلك تعصى مايقره العقل، وتختار مايضاد العقل ومايعتبره خيراً، وسوف تكون النية فى هذه الحالة شريرة، أو سيئة، وسوف يكون الفعل كله – أعنى فعل الإرادة كله – سيئاً. فكيف يمكن أن نتغلب على هذه الصعوبة ونخرج من هذا المأزق.؟

إن الأخلاقيين المسيحيين جميعاً يتفقون على أن كل تعليمات الضمير ملزمة للإرادة وعليها أن تتوافق معها. ولقد كان ذلك أمراً لامفر منه ماداموا يعتقدون أن القيمة الأخلاقية للفعل تعتمد على النية. وها هنا النزعة الموضوعية عند اليونان ولاسيما كما عبرت عنها فلسفة الأخلاق عند أرسطو تتراجع وتنهار على طول الخط. فالإرادة قد أصبح لها الآن كيف، لا عن طريق الموضوع كما هو فى ذاته، لكن عن طريق الموضوع كما يتصوره العقل، فهو فى ذاته محايد لكنه يصبح خيراً أو شراً طبقاً لما يرى العقل أنه خير يفعله أو شر يتجنبه. فما هو خير فى ذاته يصبح شراً، وماهو شر فى ذاته يصبح خيراً، إذا كان حكم العقل العمل يقدمه بما هو كذلك للإرادة. خذ هذا المثال – ودعنا نأخذ ماهو فى نظر المسيحيين أمثلة صارخة – :

«الإيمان بالمسيح هو خير فى ذاته وضرورى للخلاص : لكن الإرادة لاتتجه هذا الاتجاه إلا بمقدار مايقترح عليها العقل. وبالتالى فإذا ما قال العقل إنه شئ شر فإن الإرادة سوف تتجه إلى شئ شر وسئ» ولايعنى ذلك أنه شر فى ذاته، لكنه تصادف إنْ كان شراً نتيجة للطريقة التى فهمها العقل»[1] ومن هنا فإن القديس توما يرى أن الإرادة التى تتجه – حقاً – إلى الخير، كما لو كانت تتجه إلى الشر هى إرادة سيئة من واقعة أنها تنفصل عن العقل حتى ولو كان عقلاً مخطئاً. والعكس : لقد كان من الواضح أن اضطهاد المسيح عمل خاطئ ولاشئ يمكن أن يقلب هذا الفعل ويجعله خيراً : ومع ذلك، فلو كان مضطهدو المسيح أو تلاميذه قد فعلوا أفعالهم لأن ضميرهم أمرهم بذلك، فإنهم فى هذه الحالة إنما يرتكبون الخطيئة عن طريق الجهل وحده. وكان يمكن أن تكون غلطتهم أكثر خطورة لو ترأفوا بهم وخالفوا بذلك صوت الضمير[2] وحين يقول أبيلارد ذلك فإنه لايقول شيئاً يخالف مايراه الفيلسوف التوماوى.

من الواضح أننا هنا نقترب اقتراباً شديداً من أخلاق النية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإذا كان فلاسفة الأخلاق فى العصر الوسيط لم يصلوا إلى ماوصل إليه المذهب الكانطى فى الفلسفة الحديثة فليس ذلك لأنهم فشلوا فى تصور إمكان مثل هذه الفلسفة الخلقية، بل لأنهم تصوروها فقد رفضوها. فأبيلارد – فيما يبدو – اقترب من الموقف الكانطى أكثر مما اقترب أى فيلسوف آخر طالما أن إنجاز الفعل أو عدم إنجازه – كما سبق أن رأينا – لايؤثر فى رأيه فى أخلاقية القرار. لكن أحداً لم يتابعه فى هذه النقطة، لأن واقعية الفلاسفة المسيحيين جعلتهم يرفضون دائماً التسليم بأن من يريد أن يعطى لأحد صدقة، ولكنه لايعطيها بالفعل يتساوى من حيث خيرية الفعل وعدالته مع من يريد أن يهب هذه الصدقة لأحد ولايكتفى بذلك بل يهبها بالفعل، أعنى أن النية بدون تنفيذ لاتتساوى بالنية مع التنفيذ، وقل مثل ذلك حين يريد شخص أن يقتل شخصاً آخر لكنه لايقتله بالفعل، وآخر أراد أن يقتل

---

(1) st. Thomas : sum. Thedog. Ia - II ae,19,5.

(2) Abelard : scito te Ipsum, Cap XIV.

وارتكب جريمته فعلاً. إن الزنا الذى يرتكب فى القلب هو زنا حقيقى، لكنه ليس ثمة مبرر على الإطلاق لأن تضيف إليه الجريمة الأخرى. وفضلاً عن ذلك - وأبيلارد هنا يتفق مع كل فلاسفة الأخلاق المسيحيين المتأخرين - فإنه مهما كان ضرورياً أن نضع نية الضمير فى قلب الأخلاق، فإنها لاتكفى بذاتها لتعريف الأخلاق. إذ أنه فوق أو فيما وراء مايبدو لنا خيراً أو شراً هناك ماهو خير وشر بالفعل.

ولاشك أن الضمير الخاطئ يلزم، لكن الفعل الذى يتم بناء على ضمير سليم يختلف تمام الاختلاف عن الفعل الذى يتم بناء على ضمير سئ، والأولى هو الخير الحقيقى. ونحن فى الواقع ملزمون - إلى جانب إطاعة ا لضمير - بنقده، وأن نستبدل بالضمير السيئ ضميراً أفضل، كلما خشينا من حكمه الخاطئ.

وإذا أردنا أن نكون فكرة واضحة عن هذا العامل الجديد، فإن علينا أن نوضح الدور الكبير الذى يلعبه تحديد غايات الإرادة فى الأخلاق المسيحية، ولم يكن القدماء يجهلون أهمية ذلك، لكن ربما كانت المشكلة هى أننا أصبح من الصعب علينا بعد أن سرت فينا الروح المسيحية أن تتصور غايات الخير والشر، ذلك لأن الخيرات والشرور قد تحددت هى نفسها عن طريق الغايات. وإلى حد مافقد كانت تلك هى الحال فى أخلاق أرسطو. وربما كان ينبغى على المرء أن يقول - بطريقة مطلقة - إنه لو لم تكن الأخلاق المسيحية موجودة ولو لم تكشف لنا عن قصور الأخلاق الأرسطية مهما كانت متقدمة لربما كان من الصعب أن نكشف ذلك بطريقة أخرى، إن هدف الأخلاق الأرسطية بأسرها هو أن تعلم الجنس البشرى وسائل الوصول إلى غايته الأخيرة، أعنى إلى السعادة التى تتألف من أن نعيش الحياة بأسرها وفقاً لأكمل الفضائل البشرية. والاختلاف يكمن فى أن تصوره للعلاقة بين الوسيلة والغاية يختلف عن تصور فلاسفة الأخلاق المسيحيين، الذى يرجع إلى اختلاف تصورهم للخير والشر عن تصور أرسطو، ولاشك أن أرسطو كان لديه علم للأخلاق أو للواجب Deontology. فهنا أمور ينبغى أن تتم فى سلوك الإنسان، والسبب الوحيد الذى يجعل من الواجب تنفيذها هو أنها تحقق بلوغ غاية معينة؛ والإنسان الذى يفعل هذه الواجبات فإنه أشبه مايكون برامى السهام الأخرق أو غير

الحاذق الذى يصوب سهامة نحو الهدف لكنه لايستطيع أن يصيبه قط. لكن هذه الغاية التى تضفى الطابع الأخلاقى على جميع أفعال الإنسان لاتقدم نفسها للإرادة عند أرسطو على أنها حد وضعه القانون الإلهى، أو فرضه الخالق على مخلوقاته. ومن ثم فإن الوسائل يمكن أن يكون لها – وهى لها بالفعل – علاقة معينة بالغاية، لكن العلاقة – أياً كانت ـ هى فى العادة لون من ألوان الملاءمة أكثر منها لون من الإلزام أو الإجبار، إن القانون هو وحده الذى يلزم، لأن القانون هو وحده الذى يربط؛ وهذا هو السبب فى أن الضمير المسيحى – بوصفه تعبيراً عن العقل الإلهى المشرع – يحكم على العقل الذى ينبغى علينا أن نفعله بأنه؛ «إلزام خلقى Moral Obliga-tion». ولقد أصبحت هذه الفكرة مألوفة لنا اليوم لدرجة أننا نسينا كم كانت جديدة ذات يوم، ومن الذى ابتكرها.

ومع ذلك فلقد كان لدى المفكرين المسيحيين شعور واضح جداً بمدى الإضافة التى يضيفونها هنا إلى الأخلاق اليونانية القديمة : إن المشكلة المرعبة التى كانت تعرضها الفضائل الوثنية لم تكن تسمح لهم بأن يتجاهلوها إذ من المستحيل عليهم أن يتغاضوا عن تقييم وتقدير هذه الفضائل.

فلسنا هاهنا أمام أفراد وإنما أمام شعوب، فالجنس البشرى كله تقريباً يعيش فى جهل تام بالقانون الإلهى. وربما لم يكن لديه شئ طوال تاريخه الطويل سوى الرذائل. ومع ذلك فنحن نعلم علماً لايأتيه الشك أن هناك مجموعة من الفضائل، لكننا نعلم كذلك أنه مادام هؤلاء الناس لم يعرفوا شيئاً عن الإنجيل، ومن ثم لم يعرفوا شيئاً عن غايتهم الحقيقية، فلن نجد فعلاً واحداً من أفعالهم يسير سيراً طبيعياً نحو الغاية التى ينبغى أن تكون غاية حقاً. هل تقول إذن إن نواياهم وأفعالهم كانت سيئة ..؟ إن ضرورة فحص هذا السؤال جيداً اضطرت الفلاسفة المسيحيين إلى دراسة طبيعة الرابطة التى تربط فى ميدان الأخلاق الفعل بغايته، ومرة أخرى يصبح البحث اللاهوتى كالخميرة فى قلب الفلسفة يزودها بقوة دافعة ويعينها على التطور.

إن علينا أن ننظر إلى المشكلة من حيث علاقتها بفكرة الخير الأخلاقى فحسب،

والنقطة الأولى التى علينا أن نلاحظها هى أن اليونان والرومان – بوصفهم وثنيين فقط – كانت تنقصهم الشروط المطلوبة لكى يمارسوا أخلاقاً محددة تحديداً، كاملاً، وهذا واضح للغاية. وعندما قال القديس بواس عن الله :«له المجد إلى الأبد» (الرسالة إلى أهل رومية – الإصحاح الحادى عشر آية ٣٦) . فإنه لم يقل لهم، لأنه ليس هناك سوى إله واحد وهل يمكن أن يكون المقصود بعبارة : «له المجد» شيئاً آخر سوى له أفضل الثناء وأعلاه وأكثرها كلية وشمولاً ؟ لأنه كلما امتد مدحه وانتشر فإنه يحب أكثر، عندئذ يسير الإنسان إلى الأمام بخطى ثابتة ومؤكدة نحو حياة أفضل وأكثر سعادة، لأن مانريد أساساً أن نعرفه فى المسائل الأخلاقية هو ما المقصود بالخير الأقصى للإنسان، ذلك الخير الذى تكون جميع الخيرات الأخرى فى حياة الإنسان تابعه له ومندرجة تحته. ماهو ذلك الخير الذى لاخير بعده؟ ولقد سبق أن رأينا بالفعل بقدر مانستطيع وبالنور الإلهى الذى يضئ عقلنا، أن هذا الخير الأقصى ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه، إذ ماذا يمكن أن يكون أفضل للإنسان من أن يشق طريقه نحو الموجود الذى يجعله حقاً سعيداً ؟! وهذا الموجود هو الله وحده الذى تسعى إليه ونتعلق به بالعاطفة والمحبة[1]. وأهمية هذا النص للقديس أوغسطين بالنسبة لغرضنا الحالى لاتكمن فى القضية التى يؤكدها – طالما أنها واضحة عند المؤرخين على الأقل – بقدر ماتكمن فى نوع العلاقة التى نحددها بين الفعل الأخلاقى المسيحى وغايته. إن لم يكن يعرفه القدماء لم يكن فحسب وحده الحياة البشرية، بل أيضاً لنفس السبب مجرد وجود هذه الوحدة، ولايكفى أن نقول إنهم أخطأوا فى أصول طبيعة الغاية التى تعتمد عليها الأخلاق كلها باعترافهم هم أنفسهم، بل لابد لنا من أن نتساءل عما إذا كانوا قد تصوروا فكرة الغاية على نحو ماتصورها المفكرون فى العصر الوسيط وبنفس المعنى.

إن أرسطو عندما جعل السعادة هى الخير الأسمى الذى يسعى إليه الإنسان فإنه جعل غاية الحياة فى الحياة البشرية نفسها، صحيح أنه تصور السعادة شئ مختلف عن المتعة التى تصاحب كل كمال الأخلاق، فهذا الجمال هو ماكان ينظر إليه على أنه

(1) St. Augustin : De Amor eccl.1,14,24.

العنصر المكون والضرورى للسعادة نفسها. ولهذا السبب فإنه لاينظر إلى السعادة على أنها حقيقة تجاوز الحياة الأخلاقية؛ لأن الغاية الوحيدة التى ينبغى علينا أن نبحث عنها، أو الخير الأسمى للإنسان، هو الحياة الأخلاقية نفسها، الفعل أو سلسلة الأفعال التى سوف تؤدى بطريقة طبيعية إلى السعادة. وفى مثل هذا اللون من الأخلاق سوف يكون هناك ميل قوى باستمرار للتركيز على أهمية الوسائل، ولاشك أن الوسيلة لاتكون خيِّرة إلا لأنها تؤدى بنا إلى الغاية، لكنها لاتكون خيِّرة؛ لأننا أخذنا بها لغرض بلوغ الغاية. وإذا كان الإنسان يحرص دائماً على أن يعيش على نحو ماتقضى به الطبيعة والعقل فإنه سوف يحد بذلك سعادته، لكن قيمة أفعاله الأخلاقية لاتعتمد على أية نية. وفى استطاعتنا أن نتصور بسهولة الأهمية الكبرى لفكرة «الفعل المناسب» فى الفلسفة الأخلاقية عند اليونان ولاسيما عند الرواقية. يقول شيشرون : «المبدأ الأول الذى علينا أن نضعه هو أن الأشياء التى تتفق مع الطبيعة ينبغى اختيارها لذاتها، والأشياء المضادة للطبيعة ينبغى على العكس رفضها. وأول الأفعال المناسبة هى بالنسبة للإنسان أن يحافظ على نفسه بتكوينه الطبيعى، وهذا الاختيار الأول إذا ماتم أصبح – كما هو عند أرسطو – فضيلة، أعنى عادة، عادة أن يفعل المرء بشكل تلقائى وطبيعى لما تقتضيه طبيعته. ونتيجة هذا الموقف على نحو ما رأى شيشرون بوضوح – هو أننا نكون عادة على استعداد للإيمان بأن هناك لونين من الخير الأقصى : الغاية التى يتأملها الفعل، والفعل نفسه الذى يستهدف هذه الغاية، وبما أنه ينبغى إلغاء أحدهما فقد ألغى اليونان الغاية «الواقع أننا حين نتحدث من غاية أخيرة لسلسلة الأفعال الخيرة، فإن مثلنا يكون مثل من جعل غرضه العثور على هدف حقيقى يصوب إليها سهامه». فالرامى – فى هذه المقارنة – سوف ينبغى عليه أن يفعل كل مايستطيع ليصيب الهدف، لكن غايته النهائية – وهى تقابل مانسميه فى الحياة البشرية بالخير الأقصى – سوف تكون هى أن يفعل كل مايستطيع أن يفعل لكى يحقق غرضه. أما من حيث إصابته للهدف فهذا أمر يختاره «ولايرغب فيه لذاته..» ولاشئ يمكن أن يكون طبيعياً أكثر من ذلك بالنسبة للأخلاق عند اليونان حيث توجد الغاية فى

الحياة ذاتها، لكن لاشئ أيضاً يمكن أن يكون غير مقنع بالنسبة للمسيحيين أكثر من ذلك، طالما أنهم يؤمنون أن غاية الإنسان تجاوز الإنسان وتعلو عليه.

ولهذا فإننا نجد القديس أوغسطين يوجه هجوماً مباشراً ضد الأخلاق البيلاجية Pelagianism– وهى نفسها الأخلاق اليونانية – ويدينها لاعتقادها أن الفضائل يمكن أن توجد حتى عندما تكون غاية كل الفضائل مجهولة : «أنت تعلم جيداً أن التفرقة بين الفضائل والرذائل لاتتم على أساس الأفعال المناسبة بل بناءً على الغايات. إن الفعل الذى يتم، أما الغاية فهى ما من أجله يتم هذا الفعل. ومن ثم فعندما يفعل الإنسان شيئاً لايبدو أنه خطيئة، وإذا كان السبب الذى من أجله قام بهذا الفعل ليس هو السبب الذى من أجله ينبغى أن يفعله، فإن المرء يعتقد أنه مخطئ.. لكنك لو لم تلاحظ ذلك جيداً، فإنك عندئذٍ تفصل الغايات عن الأفعال المناسبة، وتزعم أن الأفعال المناسبة يمكن بدون غايات حقيقية أن تسمى فضائل[1]. والواقع أن القديس أوغسطين قد تجاوز بالفعل الأخلاق اليونانية منذ اللحظة التى جعل فيها الأخلاق كلها تعتمد – لا على شئ يمكن أن يفنى – بل على حركة داخلية للإرادة راسخة فى الله الذى هو الغاية الوحيدة للإنسان، وهو حين فعل ذلك فقد حدد إلى الأبد طبيعة الغائية الأخلاقية كما فهمها المفكرون المسيحيون. إن القول بأن خيرية الإرادة تعتمد على نية الغاية يعنى عندهم أنها ينبغى أن تأمر نفسها من الداخل، إن لم يكن بصفة مستمرة فعلى الأقل من حيث النية والواقع، تأمر نفسها من الداخل بالتوجه نحو الحيز الأقصى والمفارقى والموضوعى والمتميز باستمرار عنا وهو : الله، أعنى نحو الإرادة الإلهية، التى لابد أن يكون لدى الإنسان نية مطابقة إرادته معها. ونحن كلما رغبنا من الناحية المادية فى خير جزئى فإننا ينبغى علينا من الناحية الصورية أن نرغب أو أن نريد أن يكون الاختيار مطابقاً مع الإرادة الإلهية؛ وتعتمد القيمة الأخلاقية كلها على مثل هذه المطابقة.

وهذا المبدأ يؤكد فى المرتبة الأولى الوحدة الكاملة للحياة البشرية فهناك ميل للإرادة نحو الغاية التى يكشف عنها العقل، هذه القوة الجاذبية أو الوزن والثقل

---

(1) St. Augustin : Cont. Iulian. Pelagianum IV3,21.

Pondus – كما يطلق عليها القديس أوغسطين والقديس توما – التى توحد الإنسان بالله عن طريق جاذبية الحب. وإذا ما كانت هذه النية مركزة بشكل دائم على غايتها فلن يكون ثمة مكان عندئذٍ فى قلب الإنسان – طالما أنه من هذا الحب تشتق جميع العواطف الأخرى – لشئ آخر غير الفرح أو الحزن، والمخاوف أو الآمال، التى تتجه نحو الله. ولو أن هذا الحب فضلاً عن ذلك رفع نفسه إلى مرتبة المحبة وسوف يزهر ويتفتح ويتحول إلى فضائل علوية فوق الطبيعة تنبع منه كما تنبع الزهور والثمار من جذر مشترك. ومن الآن فصاعداً فإن الإنسان – كما يقول القديس أوغسطين – لن يسعى إلى أن «يصنع» حياة سعيدة، لكنه سوف يسعى إلى الله لكى يهبه الحياة السعيدة فهو وحده القادر أن يمنحه إياها. وبالنسبة إليه وحده سوف تكون هناك أفعال مناسبة على الإطلاق، بل وماهو أهم من ذلك سوف تكون هناك أفعال ضرورية. فمن سواه سبحانه يستطيع أن يجعل الإنسان سعيداً ..؟

SS

الفصل الثامن عشر

العصور الوسطى والطبيعة

تلخيص :

(١) النظام الطبيعي يعتمد على نظام مافوق الطبيعة، فالله هو البداية والنهاية وهو الذى يسعى إليه الإنسان. (٢) ألا يعنى ذلك أن فكرة الطبيعة فكرة معادية للمسيحية. (٣) الطبيعة عند الصوفية رمز. لكن علينا أن نعود إلى الفلاسفة. (٤) الطبيعة فى العنصر القديم لاهى طبيعة اليونان ولاهى طبيعة العلم الحديث فما هى..؟ (٥) الوجود الطبيعى جوهر نشط والطبيعة هى المجموع الكلى للطبائع. (٦) معنى ذلك أن طبيعة الشئ هى ضرورته، وهى أيضاً مصدر الخصوبة فيه. (٧) الضرورة، والنظام، والعمل وفق مبدأ داخلى، والعمومية – كلها أفكار مرتبطة. (٨) التصور العلمي والتفسير العلمى للطبيعة فى العصر الوسيط. (٩) الطبيعة الأرسطية كانت كيفية ولهذا عرقلت التقدم العلمى. (١٠) فكرة الحتمية الكلية فى العصر الوسيط كانت أمراً مسلماً به وذلك يعنى أنهم أدركوا الدراسة العلمية الصحيحة للطبيعة. (١١) معلومات العصر الوسيط عن الطبيعة كانت ضئيلة لكنها تحدد الحقائق الجوهرية للمعرفة العقلية للطبيعة. (١٢) الحتمية الفلكية عند القديس توما لاتمتد إلى الظواهر الأرضية إذ أن هناك مجالاً للصدفة. (١٣) السبب أن الصدفة تلعب دوراً بارزاً عند أرسطو. (١٤) الصدفة لا تعنى اللاحتمية أعنى شيئاً يحدث بغير سبب، بل هى مالا غاية له. (١٥) يمكن أن يكون هناك سلسلتان مختومتان لكنهما يتلاقيان عفواً أو بالصدفة. (١٦) ذلك يحدث عندما يلتقى شخصان صدفة دون أن يكون فى نية أحدهما هذا اللقاء. (١٧) الطبيعة كالفن يمكن أن تفشل أحياناً فى تطبيق نتائجها. (١٨) الفكر المسيحى ليس لديه صدفة

لأنها موجودة على المستوى البشرى وهى تختفى من وجهة نظر الله. (١٩) كل شئ يحدث فى الكون المسيحى باسم النظام العقلى. (٢٠) الصدفة هى التقاطع العرضى لسلسلتين حتمتين، وهى موجودة على المستوى البشرى لا على المستوى الإلهى. (٢١) العناية الإلهية هى التى تدبر كل شئ. (٢٢) فكرة القدرة غير مقبولة إلا إذا كانت تعنى إرادة الله بحيث تتحد مع العناية الإلهية. (٢٣) القديس توما لايحبذ استخدام كلمة القدر. (٢٤) نظرية الخلق المسيحى عدّلت تصور الطبيعة عند اليونان. (٢٥) العلم يعنى المعرفة بالأسباب، فما لاسبب له لا علم له.
(٢٦) التنبؤ بالغيب والعرافة عند الرواقية يعنى حذف عنصر العرضية.
(٢٧) القديس أوغسطين يهدم فكرة الرواقية ويذهب إلى أن التنبؤ كله مستحيل.
(٢٨) هنا يظهر الطابع النوعى للمسيحية : تحترم العرضية وإمكان التنبؤ معاً.
(٢٩) كل شئ يعلمه الله لأنه لاتخفى عليه خافية. (٣٠) فكرة المعجزة عند أوغسطين عادية، فكل شئ معجزة. (٣١) معجزات المسيح وأعمال الله فى الطبيعة. (٣٢) المسيحية تستبعد الغرائب والعجائب، أعنى الظواهر التى توضع فى نظام لا معقول، المعجزة المسيحية ليست ظاهرة وغريبة لأنها نابعة من الإرادة الإلهية. (٣٣) فكرة القوة الطبيعية فى العصور الوسطى. (٣٤) ارتباط المعجزة بالنعمة : كل شئ نعمة. (٣٥) معارضة بلاجوس لفكرة الخطيئة الأصلية.
(٣٦) خطأ بلاجوس أنه لم يدرك أن هناك لونين من النعمة.

العصور الوسطى والطبيعة

كنا نشعر خلف كل مشكلة من المشكلات التى ناقشناها حتى الآن بوجود مشكلة أخرى ترجئ مناقشتها وحلها بغير حق، أو هى على الأقل تؤجل عمداً، ففى كل مكان فى فلسفة العصر الوسيط نجد أن النظام الطبيعى يميل إلى أن يعتمد على نظام مافوق الطبيعة، بوصفه أصله وغايته، بدايته ونهايته. والإنسان خلق على صورة الله، والغبطة التى يسعى إليها هى غبطة إلهية، والموضوع المكافئ والهدف الملائم لعقله وإرادته إنما يكمن فى وجود مفارق لذاته هو وجود الله الذى يحكم فى النهاية على حياة الإنسان الأخلاقية التى تتم أحداثها أمامه. بل أكثر من ذلك فإن العالم الفيزيقى نفسه الذى خلقه الله من أجل مجده، يتجه بلون من ألوان الحب الأعمى تجاه خالقه. بل إن كل وجود، وكل عملية فى أى وجود تعتمد فى كل لحظة من حيث وجودها وفاعليتها – على إرادة قادرة على كل شئ تحافظ عليه. وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يمكن لنا أن نتحدث عن طبيعة فى فلسفة مسيحية ..؟ إلا يكون من الأوفق أن نقول مع «مالبرانش» إن فكرة الطبيعة هى بالضرورة فكرة معادية للمسيحية أو هى ضد المسيحية على الأصالة، وأنها بقايا من الفلسفة الوثنية احتفظ بها اللاهوتيون نتيجة لحماسهم الطائش.؟ لكننى أعتقد أن المفكرين فى العصر الوسيط لم يفكروا بهذا الشكل، وهذا واضح بالعقل، ويمكن لنا أن نتبينه من نقد مالبرانش نفسه لهم : فهم كانوا يعتقدون فى دراسة الطبيعة مثل اليونان، وإن كانوا لم يتصوروها كما تصورها اليونان. وها هنا السؤال الذى أراد أن أطرحه وهو : ماهى التصورات التى طرأت على فكرة الطبيعة على أيديهم ..؟

علينا – لكى نجيب عن هذا السؤال – أن نختار بعناية الشهود الذين سوف نستشهد بهم، فلن تكون هناك أهمية كبيرة مثلاً إذا ما استشرنا المتصوفة : فهم

لايهتمون كثيراً بما تكون عليه الطبيعة، أو ماهى الطبيعة، ولكنهم يهتمون بما تعنيه الطبيعة وماترمز إليه. والواقع أن الشهود الوحيدين للفلسفة فى العصر الوسيط هم مرة أخرى : الفلاسفة أنفسهم، ولو أن المرء أراد أن يسلك طريقاً مختصراً من خلال أداب العصور الوسطى أو حتى من خلال تاريخها فإنه يعرض نفسه للوقوع فى تصورات خاطئة وخطيرة، إن هذه الطرق الفرعية التى تلجأ إلى الأدب أو التاريخ طرق خطرة ينبغى علينا أن نتجنبها.

والواقع أن الطبيعة كانت موجودة كموضوع للدراسة عند فلاسفة العصر الوسيط، لكنها لم تكن «الطبيعة» التى درستها الفلسفة اليونانية ولا «الطبيعة» التى سوف يدرسها العلم الحديث. على الرغم من أنها احتفظت بالشئ الكثير من فكرة الطبيعة عند اليونان، وربما احتفظت لها الطبيعة الحديثة : فمم تتألف الطبيعة فى العصر الوسيط على وجه الدقة ..؟

الوجود الطبيعى فى فلسفات العصر الوسيط – كما كان فى فلسفات القدماء – هو جوهر نشط ذو فاعلية تنبع من ماهيته، ويتحدد بالضرورة عن طريق هذه الماهية. أما فيما يتعلق بالطبيعة، فهى المجموع الكلى للطبائع. وتظل صفاتها المميزة كما هى : أعنى الخصوبة والضرورة – وهذا صحيح حتى أن المفكرين فى العصر الوسيط يعتمدون دائماً على ملاحظة الضرورة لكى يستنتجوا وجود طبيعة ما، وكلما كان من الممكن أن نتعرف على وجود انتظام معين أو دوام محدد، أعنى أنه كلما كان هناك شئ يحدث بكثرة أو على الدوام ـ فإننا يمكن أن نكون على يقين أن هذا الانتظام أو هذا الدوام له سبب ما، وأن هذا السبب لايمكن أن يكون شيئاً آخر سوى وجود ماهية ما أو طبيعة ما التى تنتج بفاعليتها باستمرار نفس الظواهر. ولهذا السبب نفسه فإن فاعلية هذه الطبيعة ضرورية، طالما أن المرء لايطرحها إلا لكى يفسر سبب الانتظام الذى يلاحظه. والرابطة التى تربط بين تصورى الطبيعة والضرورة تبلغ درجة من القوة تجعل الباحث لايحاول البرهنة على وجود الطبائع، فالإدراك الحسى يكشف عن وجود أشياء تعمل بناءً على مبدأ داخلى، وأعنى بناءً على وجود طبيعة معنية، وإذا ماحاولنا أن نبرهن على ذلك عقلاً أكثر من ذلك فإن

هذا لايعنى شيئاً سوى أننا نريد البرهنة على مانعرفه عن طريقة مانجهله. ومن ثم ففى استطاعة المرء أن يقول – دون أن يبالغ – إن الطبيعة تدرك فى ضرورتها ذاتها، لأنها تتكشف – على وجه الدقة – فى قاعدة عامة، وهذه العمومية تقوم على الضرورة. وهكذا يصبح من السهل أن نفهم كيف أن دانز سكوت عندما طرحت أمامه مشكلة أساس الاستقراء لم يكن بحاجة إلى أن يبحث عن شئ آخر سوى هذا المبدأ : كل مايحدث بانتظام بفضل سبب ماهى النتيجة الطبيعية لهذا السبب؟[1]. ولايمكن لهذا الانتظام أن يكسر إلا إذا لم يكن السبب طبيعة : فليس ثمة وسط بين ضرورة الطبائع وحرية الإرادة.

ومن ثم فإنه من السهل جداً أن نتصور أن الكون فى العصر الوسيط كان موضوعاً ممكناً للتفسير العلمى بالمعنى الذى نفهم به التفسير العلمى اليوم. واعتقد اننى لن أقع فى أى وهم فيما يتعلق بمدى العلم فى العصر الوسيط وخصائصه، لكن يبدو لى أنه من الضرورى أن نميز تمييزاً واضحاً بين المعرفة العلمية للعالم من ناحية وبين التصور العام للعالم الذى يفسره العلم من ناحية أخرى : فالكون لم يكن معروفاً معرفة جيدة فى تلك الأيام، ولقد جعل التقدم المشكلة تزداد صعوبة بسبب العقبة التى وضعها علم الطبيعة الأرسطى الكيفى فى معارضة مولد علم الطبيعة الكمى، ولقد أضاع القرن الرابع عشر وقتاً طويلاً فى حساب الكثافات الكيفية، وهى الكثافات التى كان لابدّ أن تتحول إلى كم قبل أن يكون من الممكن قياسها، ومهما قيل فإنه لابد أن يضاف إليه أن الأمور التى أضرت تقدم العلم فى العصر الوسيط لم تكون لوناً من التراخى فى الإيمان بالحتمية الكلية؛ وإنما العكس تماماً فإن الفلاسفة واللاهوتيين – إذا ماوضعنا إرادة الإنسان الحرة جانباً – يتفقون جميعاً فى قبول حتمية كلية ذات طبيعة فلكية. فيرى القديس توما الأكوينى أن حركات الأجسام الدنيا تسببها حركات الأجسام الثانوية، وأن جميع الظواهر فى عالم ماتحت فلك القمر تحكمها حركات النجوم، ولقد ذهب البيرت الكبير، وروجر بيكون أبعد من ذلك، والواقع الأخير لم يتردد فى استطلاع

(1) Dans Scotus : op. Oxon.1,3,4.

الطالع الفلكى للديانات بما فى ذلك الديانة المسيحية نفسها، ومن ثم فطالما أن حتمية الظواهر الطبيعية كانت أمراً مسلماً به بصفة عامة، فإنه لايدهشنا أنهم أدركوا فكرة الدراسة العلمية الصحيحة للطبيعة. ولقد ذهب «روبرت جرستست» أبعد جداً من الطبيعية الأرسطية للصور عندما ردها جميعاً إلى الضوء، الذى ينتمى علمه إلى علم البصريات، وفى النهاية ينتمى إلى علم الهندسة، ولقد تابع روجر بيكون السير فى نفس الطريق، ويشهد إصراره وإلحاحه على المطالبة بقيام علم تجريبى - رغم أن مجهوداته فى هذا السبيل كانت ضئيلة – يشهد بتقدير سليم لما ينبغى أن يكون عليه البرهان العلمى الصحيح؛ وعلى الرغم من أن المفكرين فى العصر الوسيط كانت معلوماتهم ضئيلة عن الطبيعة، إلا أنهم لم يخطئوا فى معرفة الخصائص الجوهرية التى تجعل منها موضوعاً للمعرفة العقلية : لكن يمكن للمرء أن يقول بمعنى ما إنه إذا كان تصورهم للطبيعة يختلف عن تصور اليونانيين لها فلم يكن ذلك بسبب أن الطبيعة تحتوى عندهم على حتمية أقل، بل بالأحرى لأنها تتضمن حتمية أكثر.

عندما تساءل القديس توما عما إذا كانت الحتمية الفلكية تفرض ضرورة مطلقة على الظواهر الأرضية فإنه أجاب بالنفى على أساس أنه فيما وراء الحتمية التى تفرضها حركة الكواكب يمتد مجال واسع للصدفة، وحجته كلها ترتد وترتكز على الفلسفة الأرسطية. وليس ذلك بغير سبب فمن المعروف أن الصدفة تلعب دوراً هاماً فى المذهب المشائى، والصدفة فى هذا المذهب لاتعنى على الإطلاق اللاحتمية الخالصة، أعنى شيئاً يحدث بغير سبب وهى من هذه الزاوية لاتحدث شرخاً أو كسراً فى الحتمية الكلية للكون، ولكنها مع ذلك محتومة بطريقة غير تامة : إنها ماهو عرضى بالنسبة للعلة الكافية، لأنها لاتنتج من زاوية غاية ما، أو أن الشئ المنتج هو شئ آخر غير الغاية التى يعمل من أجلها السبب : فالعرض إذن أو العفوى فى الطبيعة هو مالا غاية له. ويمكن أن يقال معنى ما إنه طالما أن العلة الغائية هى العلة الحقيقية، فإن العفوى أو العرضى هو مالا علة له. لكن ذلك سوف يشير فحسب إلى أن هناك ثغرات معنية فى النظام الغائى، وليس على الإطلاق فى نظام العلة الكافية.

فيمكن أن يكون هناك – على سبيل المثال – سلسلتان من العلل محددتان تحديداً حتمياً بطريقة متساوية من حيث كفايتهما وغايتهما، ويمكن لهاتين السلسلتين أن تتلاقيا فى نقطة معينة دون أن يكون هذا اللقاء منتظراً أو متنبأ به أو مراداً : أعنى أن نقطة التقاطع عرضية أو حدثت بالصدفة. وهذا هو مايحدث عندما يذهب شخصان إلى مكان معين بحيث يكون لها منهما نية الذهاب إلى هذا المكان وبالتالى يلتقيان فى هذا المكان بطريقة لايمكن تحاشيها دون أن يكون فى نية أحدهما إتمام هذا اللقاء. وهذا يحدث أيضاً عندما تفشل المادة التى يشتغل عليها الإنسان – بسبب ضرورتها الخاصة – فى أن تطوع نفسها لعمله – فنقطة الاتصال بين مايريد الفنان أن يعمله وبين مايجد نفسه قادراً على أن يعمله – على الرغم من أنها محتومة بفنه من ناحية، وببنية المادة من ناحية أخرى – إلا أنها قد تكون فى ذاتها عرضية. والفن لايفعل شيئاً سوى تقليد الطبيعة : فالطبيعة مثلها مثل الفنان يمكن أن تفشل أحياناً فى تحقيق نتائجها. فالصورة تصطدم بضرورات عمياء للمادة، ولاتنتج إلا وجوداً أخرق غير متقن، أعنى شيئاً فظيعاً بشعاً، ومثل هذه الأشياء البشعة هى أخطاء عرضية للطبيعة التى يمنعها حشد من الظروف التى لايمكن التنبؤ بها من الوصول إلى غايتها.

والشئ الجدير بالملاحظة هو أنه حتى هذا الجزء من اللاتعين السببى أو اللاحتمية النسبية الخالصة يختفى فى تصور فلاسفة القرون الوسطى للطبيعة. فالمفكر المسيحى لايمكن أن يكون لديه صدفة ولا أشياء بشعة، لأنه إذا كانت مثل هذه الأمور ممكنة على المستوى النسبى للخبرة البشرية فإنها تفقد كل معنى عندما نشرع فى وصف الكون من وجهة نظر الله. لقد كانت فكرة العابر أو العرضى كما تصوره القدماء فكرة مألوفة عند القديس أوغسطين، فهو كل مايحدث بغير سبب أو هو كل مايعتمد على نظام غير عقلى. وفى التصور المسيحى للكون لايحدث شئ إلا باسم النظام العقلى، لاشئ يوجد إلا ويعتمد على هذا النظام. ويمكن لنا فى حياتنا اليومية أن نتحدث بغير حرج عن الصدفة. لكن بما أن العالم هو من صنع الله، ولاشئ مما يحتويه هذا العالم يبعد عن متناول العناية الإلهية، فإنه من المستحيل أن

ننظر إلى أى شئ على أنه عرضى أو عابر أو صدفة بطريقة مطلقة، لاشئ يحدث عن طريقة الصدفة. ذلك هو الموقف المسيحى النهائى لنظام الكون.

ومن ثم فإن فلاسفة العصر الوسيط فى استطاعتهم أن يقبلوا وجهة نظر أرسطو، وأن يعترفوا لها بصحة مشروطة. «بؤيتس» يطلب من الفلسفة وهو فى سجنه أن تواسيه وهى تجيبه بلغة أرسطو. إن هناك بمعنى ما صدفة، فالرجل الذى يحفر حفرة ويعثر أثناء الحفر على كنز مدفون، يمكن أن يقال إنه وجد كنزاً عن طريق الصدفة : فالشخص الذى خبّأه وأخفاه والشخص الذى عثر عليه قد وصلا إلى نقطة واحدة دون أن يكون فى نيتهما إتمام هذا اللقاء، ومعنى ذلك أن الصدفة لاتزال هى التقاطع العرضى لسلسلتين تلتقيان دون أن تكون هناك غاية تحدد هذا اللقاء أعنى ليس هناك غاية بشرية : لكن مانقول بالنسبة للغايات الإلهية؟ لاشئ يمكن أن يحدث بعيداً عن متناول العناية الإلهية ولاحتى المادة نفسها مادامت المادة هى أيضاً مخلوقة، فهى لاتدخل عنصراً من عناصر الضرورة العمياء فى الكون، كلا ولا هى تلعب دور السبب العرضى، الذى كانت تلعبه فى عالم أرسطو غير المخلوق. ليس هناك إذن صدفة على المستوى الإلهى، لأنه حتى التلاقى العرضى الظاهرى لسلسلتين مختلفتين من الأسباب يعتمد على نظام لايمكن أن يتغير يقام «بواسطة هذه العناية الإلهية الرائعة التى تدبر كل شئ بحكمة وتجعل كل حادثة تحدث فى زمانها المناسب ومكانها المحدد»[1]. ولنضف مع القديس توما الأكوينى – إلى ما انتهى إليه القديس أوغسطين وبؤيتس – أن هذه الأشياء الغريبة البشعة غير المتقنة مستحيلة استحالة الصدفة تماماً، فالطبيعة هى عمل الله وصنيعته وهى لاتخطئ. والمادة تطوع نفسها للصورة بقدر مايريد لها خالقها لا أكثر ولا أقل، عندما تحدث نقائص الطبيعه هذه أو أخطاءها فلابد أن يكون الله قد أرادها لغاية ما، فالأشياء البشرية البشعة – مثلاً – تولد نتيجة للقوانين التى تحكم الطبيعة، لكن الفلاسفة – لسوء الطالع – يفضلون أن ينكروا مقاصد الله بدلاً من أن يعترفوا بأنهم يجهلونها، فهم يتهمون الطبيعة بأنها غير عاقلة عندما لاتعمل شيئاً سوى إطاعة القوانين العليا التى فرضها عليها الله.

---

(1) Boethius : De Consotaf. Philos Lib. V, Prosa I.

وهكذا فإن فى الوقت الذى يسمح فيه الفكر اليونانى بلاحتمية ناتجة من نقص معين فى العقلانية، فإن الفكر المسيحى يدعم روابط الحتمية الطبيعية بأن يرد الاضطراب الظاهرى فى الطبيعة إلى قوانين عقل أعلى، والعكس صحيح أيضاً، ففى الوقت الذى نجد فيه الفكر اليونانى يسمح بضرورة غير عقلية، فإن الفكر المسيحى يحطم هذه الضرورة لأنها لا عقلية، وهى بنفس الفعل الذى يدرج به الصدفة تحت قانون يحرر الطبيعة من القدرة Fate لأن كل شئ له علة كافية، ولايمكن أن يكون ذلك سوى العقل نفسه.

لقد ثار القديس أوغسطين مرات كثيرة ضد أولئك الذين يبحثون عن الأقدار، أعنى عن تلك الحوادث التى تظهر نتيجة للون من ألوان الضرورة العمياء المستقلة عن إرادة الإنسان وإرادة الله. والواقع أن هناك معنى مايمكن أن نتحدث فيه عن القدر Fatum إذا ما استخدمنا هذه الكلمة لنعنى بها إرادة الله نفسها من حيث إنها تسجل للطبيعة القوانين التى ينبغى أن تسير عليها، فلا شئ فى هذه النظرية يمكن أن يعترض عليه – وكل ماهو مطلوب هو تصحيح التعبير. ولقد أعطى فلاسفة العصور الوسطى لأنفسهم الحق فى كثير من الأحيان فى القيام بمثل هذا التصحيح، فالقدر بالمعنى القديم كان يثقل كثيراً على عقول الناس بحيث لايمكن للمرء أن يجرأ على حذفه تماماً. فلقد أخذ بؤيتس على نفسه مواجهة المشكلة بشكل يضمن للقدر مكاناً فى العالم المسيحى، فذهب إلى إن العناية الإلهية هى العقل الإلهى نفسه الذى يشمل فى ذاته أشياء هذا العالم جميعاً، أعنى طبائعها وقوانين تطورها. ومن ثم فإن النظام الكونى بما انه مجتمع فى الأفكار الإلهية فإنه يتحد مع العناية الإلهية، ومن حيث إنه معجزأ فهو مقسم أو محطم إلى شذرات – إن صح التعبير – تتجسد فى الأشياء نفسها التى تحكمها، ونظام هذه العناية الإلهية يمكن أن يسمى بالقدر ومن هنا فإن كل مايخضع للقدر يخضع للعناية الإلهية، طالما أن القدر يعتمد على العناية الإلهية كما تعتمد النتيجة على مبدئها، وفى استطاعتنا أن نواصل فنضيف أن أشياء كثيرة تعتمد على العناية الإلهية ولاتعتمد على القدر؛ لأن العناية الإلهية هى المركز الثابت لمحيط الدائرة حيث تدور الموجودات، وكلما ابتعدنا

عن نظام الزمان اقتربنا من الأبدية الإلهية، وظهرت مقاصد الله واضحة، وكانت بسيطة ومتحدة. وهكذا نجد أن العناية الإلهية تمتص القدر والمصير تماماً.

هذه الفكرة العظيمة التى عبر عنها «بؤيتس Boethius» تعبيراً رائعاً أسرت أجيالاً من المفكرين والقراء من بعده وسحرت عقولهم. لكنها لم تجد لنفسها عطفاً ولا رعاية أمام الصرامة الميتافيزيقية للقديس توما الأكوينى؛ فهو لا يحبذ استخدام كلمة القدر أو المصير نظراً لما ارتبط بها من مفاهيم سيئة. أولئك الذين وافقوا على وجود الصدفة المطلقة – كأرسطو مثلاً – وجدوا أنفسهم بالطبع مضطرين إلى رفض فكرة القدر.

أما أولئك الذين رفضوا فكرة الصدفة وأرادوا أن يخضعوا كل شئ – حتى تلك الأشياء العابرة العارضة – لتأثير محتوم من جانب الأجرام السماوية كانوا على استعداد لإطلاق اسم «القدر» على القوانين الفلكية. لكن من الواضح أن أفعال البشر حرة، ومن ثم فهى لاتخضع لتلك القوانين، ولايقل عن ذلك وضوحاً أن كل هذه الصدفة الظاهرة – التى لايفسرها قدر قط – تجد سببها الكافى فى العناية الإلهية. وحيثما كانت فكرة المصير أو القدر تبدو أنها تفسر الحوادث العابرة، فإنها لن تكون فى هذه الحالة شيئاً آخر غير أثر هذه العناية الإلهية أو نتيجة لها. لكن بما أن الكلمة تعنى عندئذٍ عند الرجل المسيحى معنى مختلفاً تماماً عن معناها عند الوثنين فإنه من المستحسن أن نتجنبها، أعنى طالما أن كلمة القدر عند المسيحيين اتخذت معنى جديدا عند المسيحيين (وهو العناية الإلهية) فليس ثمة مايدعونا إلى التمسك بالكلمة القديمة. إذ ربما كان من الأفضل أن نطيع نصيحة القديس أوغسطين ونحجم عن استخدامها تماماً.

لو أننا جمعنا معاً النتائج السابقة وطبقناها على مشكلة الأحداث العرضية المقبلة لتبين لنا بوضوح إلى أى مدى حولت وعدلت نظرية الخلق المسيحية فى مفهوم الطبيعة وتصورها عند اليونان، فطالما أنه يوجد فى مذهب أرسطو صدفة فلابدّ أن تكون هناك أحداث عرضية مقبلة، فما هو عرضى أساساً لابد له أن يندرج تحت نظام العرضية من واقعة أنه يفلت من نظام الضرورة، أعنى أن الواقعة التى تهرب من

نظام الضـرورة تدخل فى نظام العرضية. والآن : فإن العلم يعنى المعرفة بالأسباب، ومادام العابر العرضى أو العفوى هو كذلك لأنه لاسبب له، فإنه لايمكن أن ينظر إليه على أنه موضوع علم : ومن باب أولى لايمكن أن يكون موضوعاً للتنبؤ، لأن مايمكن التنبؤ به لابد أن يكون محدداً تحديداً حتمياً، ولابد أن يكف عندئذ عن أن يكون عرضياً. وفى المذهب الرواقى العكس صحيح تماماً، فمن الممكن التنبؤ بالمستقبل – ونحن نعرف مدى الأهمية التى أولتها الرواقية للتنبؤ بالغيب أو العرافة. Divinatinn– لكنهم أقاموا التنبؤ بالمستقبل على نظرية القدر، الذى وظيفته هى على وجه الدقة حذف كل عنصر عرضى من الكون. إذن إما أن نسلم بالعرضية وننكر أن العرضى يمكن التنبؤ به، وإما أن نسلم بإمكان التنبؤ وننكر العرضية. غير أن الفلسفة المسيحية تجاوزت هاتين المشكلتين وأثبتت فى أن واحد كل من العرضية وإمكان التنبؤ بها، لأنها فصلت فكرة العرضية عن فكرة الصدفة وفصلت فكرة التحديد أو الحتمية عن فكرة القدر.

ولقد كان القديس أوغسطين يعرف تماماً (شيشرون) ويعرف أنه لم يعِ أو يدرك حيرة الفلاسفة حول هذا الموضوع؛ إن شيشرون لم يكن يرغب فى التسليم بالقدر، ومن ثم فهو يهاجم الفكرة الرواقية عن التنبؤ بالغيب أو العرافة من جذورها، وهو لكى يتأكد من هدمها تماماً يذهب إلى حد القول بأن كل علم عن المستقبل مستحيل سواء بالنسبة للإنسان أو حتى بالنسبة لله. وهذا يعنى بالطبع أن ندفع ثمناً غالياً للدفاع عن الحرية. والواقع أننا نجد أنفسنا هنا أمام حماقتين متعارضتين : الأولى هى إثبات وجود القدر، والثانية هى إنكار علم الله السابق به. ولقد اعتقد شيشرون أنه يستطيع على أساس الفكرة الثانية – وهى نفى العلم السابق – أن يقيم إرادتنا الحرة. لكن الذهن المسيحى يقبل ـ على العكس ـ كلاً من الحرية والعلم السابق فى آن واحد، لأن الله هو الخالق وهو نفسه العناية الإلهية، فهو الذى خلق الأسباب ومن ثم فهو يعرف ماهى وماذا ستفعل : وإذا كان منذ خلق عللاً حرة فإنه يعلم أيضاً ما الذى ستفعله هذه العلل الحرة، وهكذا فإننا نجد أن جميع النتائج التى تنتج من مجموعة الأسباب التى تبدو لنا عرضية تندرج تحت علم الله السابق وفى النظام

الإرادى – ليس فقط أن الله يتنبأ بأفعالنا الحرة ويتركوها حرة، بل على العكس، إنه يسبب أن الله يتنبأ بأننا ينبغى أن ننجز هذه الأفعال الحرة فإننا ننجزها ونحققها بالفعل – وعلمه السابق هو عنايته الإلهية، وبما أن الله هو الذى يدبر حريتها فإنه لايهدمها بل يدعمها. ولايمكن للمرء – فيما يبدو لى – أن يرى فى أى مكان آخر – أفضل مما يراه هنا – ذلك الطابع النوعى الخاص بالفلسفة المسيحية، إن الصدفة عند أرسطو لأنها تنتمى إلى مجال اللامعقول فإنها كانت لايمكن التنبؤ بها، وحين أصبحت تنتمى إلى مجال المعقول، أصبح من الممكن التنبؤ بها، أما القدر الرواقى فقد كان يمكن التنبؤ به لكنه حذف الصدفة والعرضية. فى حين أن العناية الإلهية فإنها مثل القدر الرواقى يمكن التنبؤ بها، لكنها من ناحية أخرى تحترم الصدفة والعرضية، فكل شئ يسلك فى نظام عقلى. لكن دون أن تتغير ماهيته «حين نقول إن نظام العلل يعرفه الله معرفة يقينية. فإن ذلك لايعنى أنه ليس ثمة حرية اختيار لإرادتنا، إذ الواقع أن إرادتنا ذاتها تشكل جانباً من نظام العلل هذا الذى يعرفه الله معرفة يقينية ويشمله بعلمه السابق؛ لأن إرادات البشر هى علل مايفعلون : وعلى ذلك فإن الله الذى يعلم مقدماً علل الأشياء جميعاً لايمكن بالتأكيد أن يجهل – بين هذه العلل – إرادتنا، لأنه يعلم مقدماً أن هذه الإرادات سوف تكون علل مانفعل». فكل شئ يعلمه الله لأنه لايخفى عليه خافية لأن كل شئ من صنعه، من صنع ذلك العقل الخالق الذى أراد للضرورى أن يكون ضرورياً، وأراد للعرضى أن يكون عرضياً، وللحر أن يكون حراً.

وتقودنا هذه المبادئ إلى عتبة فكرة لاتزال غريبة عن أى من الأفكار السابقة التى تزخر بها كتابات المفكرين المسيحيين والتى يتفق القدامى مع كثير من المفكرين المحدثين فى رفض قبولها فى فلسفتهم وهذه الفكرة هى: المعجزة. ولابد أن يكون واضحاً تماماً أن العصر الوسيط كان عصر المعجزات، والمؤرخون أنفسهم يعرفون ذلك جيداً. لكن لابد أن نكون على وعى بأن هناك ألواناً كثيره من المعجزات بعضها فاسد وبعضها ساذج جداً. لايعنى شيئاً على الإطلاق أكثر من «الشاذ» أو «الخارق للعادة» فكل شئ كان يدهش الناس، كانوا يعتبرونه إشارة إلى تدخل مباشر من الله

فى الظواهر، ومانسيه المؤرخون هو أن معجزات العصر الوسيط حين ينظر إليها فى إطارها الفلسفى فإننا نجد أنها تشهد بوجود طبيعة ما أكثر مما تشهد بإنكارها، لكنها بالطبع طبيعة خاصة هى طبيعة العصر الوسيط أو الطبيعة المسيحية، أعنى الطبيعة التى ذكرنا الآن تواً علاقتها بالله.

إن فكرة المعجزة بالنسبة لأب من آباء الكنيسة – مثل القديس أوغسطين ـ لاتثير أية مشكلة جزئية خاصة على الإطلاق، فكل شئ عنده – بمعنى ما – معجزة المسيح يحول الماء إلى خمر أو نبيذ فى عرس قانا الجليل أمام دهشة الحاضرين جميعاً : مع أن ماء المطر يتحول فى مزارعنا كل عام إلى نبيذ، – حين يتحول الكروم كل عام إلى نبيذ – دون أن يندهش أحد لذلك على الإطلاق، مع أن الله هو الذى يخلق المطر والكروم والنبيذ جميعاً، لكن سقوط المطر، وتحوله إلى كروم، ثم تحول الكروم إلى نبيذ أصبح نظاماً طبيعياً مطرداً مألوفاً لايدهش أحداً، لأنه أصبح نظاماً من الظواهر المنتظمة التى نألفها جميعاً، والتى تمنع بساطتها – أو ربما تفاهتها – من أن نندهش. وإذا ماتحدث الله ونطق بكلمة وأقام بعدها ميت فإن الناس تندهش لذلك دهشة عظيمة، مع أن هناك أناساً يولدون كل يوم ويقيدون فى سجل الأحوال المدنية بوصفها ظاهرة طبيعية مألوفة جداً، وتحدث فى العالم بانتظام دون أن يدهش أحد، وعلى ذلك فإن المعجزة – فى عالم مخلوق – تظل واقعة خارقة للطبيعة، أو أنها تنتمى إلى نظام مافوق الطبيعة ..Sapernuafural وهى لاتزال ومن الناحية الفلسفيةـ ممكنة : «نفس الإله، أبو سيدنا يسوع المسيح، هو الذى صنع كل شئ فى العالم وهو الذى يدبر كل شئ ويحكم كل شئ فى عالمه. تلك هى المعجزات الأولى التى عملها بكلمة منه : من الله، أما المعجزات الثانية التى أنت بعد ذلك فقد عملها بنفس الكلمة Word لكنها الآن قد تجسدت وأصبحت إنساناً من أجلنا. وطالما أننا نعجب ونندهش من الأعمال الخارقة التى فعلها المسيح الإنسان كان علينا أن نعجب أيضا ونندهش من الأعمال التى عملها الله». وبين المعجزات الأولى والمعجزات الثانية لايوجد اختلاف ميتافيزيقى أساسى : فإن القدرة الإلهية الشاملة واحدة فى الحالتين.

من الطبيعي أنك لن تجد مفكراً مسيحياً يتخيل أنه يمكن أن توضع أحداث عرس قانا الجليل – الذى حول فيه المسيح الماء إلى خمر – على نفس مستوى الأحداث التى تقول عنها أحداث طبيعية. أما القول بأن كل شئ فى العالم معجزة فهو قول لايصح إلا بمعنى مامن المعانى فحسب. ودهشتنا المشروعة من المعجزة الحقيقية ترجع إلى أنها تحدث خارج النظام تجرى عليه الطبيعة. وليست الظواهر المعجزة فى ذاتها مدعاة لإعجاب أكثر من المشهد اليومى للطبيعة الذى نشاهده فى حياتنا اليومية، فحكم العالم وتدبيره – بأسره – إذا ما أخذ فى مجمله وفى تفصيلاته الدقيقة هو مدعاة لإعجاب أكثر من تغذية خمسة آلاف رجل بخمسة أرغفة[1]. ومايدهشنا فى عملية مضاعفة الخبز هو ندرة هذه الواقعة لاضخامتها. والقديس أوغسطين عندما ينقح أكثر من ذلك هذه الفكرة فإنه يفرق بين نظامين للطبيعة، يرتب الواحد منهما الآخر : وهما النظام الذى خلقه الله حين خلق «العلل البذرية» (وهى عند القديس أوغسطين البذور الأولى التى تنشأ عنها جميع الأشياء) وهى بذور الأشياء الطبيعية كلها والحوادث المقبلة بأسرها. ثم النظام الذى تعرف به حكمة الله وحدها هذه الأشياء، والتى تنتمى إليها تلك التى تعرف باسم المعجزات. ومن هذه الوجهة من النظر فإن كل خلق يضاف إلى عملية الخلق الأولى سوف يكون معجزة، وحتى فى هذه الحالة فإن المعجزة سوف تكون معجزة بالنسبة لنا فقط لا بالنسبة لله. وإذا ما كانت المعجزة تبدو وكأنها تعارض نظام الطبيعة فإنها ليست كذلك من وجهة نظر الله الذى خلقها، فإن كل مايصنعه سوف يكون باستمرار بالنسبة إليه : طبيعة.

وهكذا فإن الفلسفة المسيحية وهى تتمسك بمبادئها بصراحة تستبعد كل تلك العجائب والغرائب التى كانت عزيزة على قلب القدماء، والتى كانوا يجمعونها مع الأشياء الغريبة فى نظام لامعقول – فهى تتجاوز هذا النظام اللاعقلى، فالمعجزة

---

(١) يشير المؤلف إلى الحادثة التى جاءت فى الإنجيل والتى تروى أن المسيح بعد أن عبر بحيرة طبرية، تبعه جمع كثير، فصعد يسوع إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه. وكان هناك غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان فأخذ يسوع الأرغفة وشكر ووزع على التلاميذ، والتلاميذ أعطوا جمع الناس الذين بلغ عددهم نحو خمسة آلاف – راجع إنجيل يوحنا الإصحاح السادس ١-١٣. (المترجم)

المسيحية ليست ظاهرة غريبة، وكيف يمكن لذلك الذى ينبع من الإرادة الإلهية أن يسير على عكس الطبيعة أو أن يعمل ضدها، مع أن الطبيعة نفسها تنبع من إرادة الله الخلاقة ولاتتحدد إلا بها ..؟ فكيف يمكن لإرادة الله (حين تخلق المعجزة) أن تعارض نفسها (بما أنها هى التى تحكم الطبيعة) ..؟ لذلك فإننا لكى نعرف فكرة المعجزة معرفة تامة فإنه ينبغى أن يكون واضحاً لذهننا أنه إذا كان من الممكن أن ترتد الطبيعة إلى إرادة الله، فإنها تريد بالفعل إلى إرادة حقيقية، أعنى إلى عكس ماهو تعسفى. إن الطبيعة طيِّعة بين يدى الخالق لدرجة أن المرء يمكن أن يتساءل أحياناً عندما يقرأ الأوغسطينيون فى العصر الوسيط - عما إذا كان ثمة ضرورة ميتافيزيقية حقة قد تركت للماهيات، أعنى عما إذا كان هناك - بعد هذه المرونة للطبيعة بين يدى الله - معنى للماهية الثانية للأشياء، ومع ذلك فإن الطبيعة تكتسب تدريجياً طابع النظام المعقول المخلوق، على الأقل، إلى أن يصل التطور عند القديس توما، ودانز سكوت، إلى نهايته. إن الطبيعة من الآن تحدد بوصفها نظاماً من العلل الثانوية أراده الله. وإذا كان الله هو الذى أراد ذلك، فان نظاما آخر كان يمكن أن يكون ممكناً، وإذا أراد ذلك فإن النظام القائم يمكن أن يكتمل بنظام آخر لأن الله لايمكن أن يلتزم و يرتبط بنظام من العلل الثانوية يدين بوجوده كله إليه (أعنى إلى الله). وطالما أن الطبيعة فى الفلسفة المسيحية لاتصدر عن الله باستمرار عن طريق انبثاق ضرورى، وإنما عن طريق إرادته الحرة، فإنه يستطيع أن ينتج نتائج للعلل الثانوية دون عون من هذه العلل الثانوية ذاتها، أو حتى يستطيع أن ينتج نتائج لاتكون فى قدرة هذه العلل أن تنتجها. ولكن حتى عندما نعرف المعجزة تعريفاً دقيق بأنها ذلك الذى يجاوز تماماً قدرة العلل الثانوية على نتائجه، وبأنها ذلك الذى يكون غامضاً تماماً على العقل البشرى، فإنها تظل من ذلك معقولة تماماً من وجهة نظر اللّه. فالشئ الذى لاينتمى إلى نظامنا ينتمى مع ذلك إلى نظامه وهو النظام الذى يعتمد عليه نظامنا. والله حين يخالف القانون الطبيعى يحط بذلك من قدره فإنه فى نفس الوقت لايفعل شيئاً سوى أن يتبع قانوناً أسمى، لايستطيع فى أية حالة من الحالات أن يعمل ضده طالما أنه متحد مع ذاته، أعنى طالما أن هذا القانون الأعلى هو الله نفسه.

وهكذا فإن اللاهوتيين فى العصور الوسطى لكى يعبروا عن السمات المميزة لهذه الطبيعة المسيحية اخترعوا صيغة شهيرة هى مايسمى : «القوة الطيّعة» Poteu-tia Obedientialis. ولقد أُسئ فهم هذه القوة الطيّعة إساءة كبيرة حتى أن المرء لايفهم منها فى بعض الأحيان سوى أنها فكرة مصطنعة اخترعت لتلبى مقتضيات الحال ad hoc فى تغطية المواقف اللاهوتية المحرجة، لكن الواقع أنها تعبر عن جانب من أعمق الجوانب فى فكرة النظام الطبيعى المسيحى، ولاشك أن قدراً كبيراً من المشاحنات الجدلية قد انفق فى إثارة اعتراضات تافهة حول تحديد معنى اللفظ، لكنك لن تجد أحداً من فلاسفة العصر الوسيط يرفض مايشير إليه هذا المصطلح دون أن يتخلى فى نفس الوقت عن التصور المسيحى للعالم. وسوف يكون لفكرة «الإمكان» من الآن فصاعداً معنى مزدوجاً : فيمكن للمرء أن ينظر إليه من ناحية من زاوية العلل الطبيعية، هناك علل ثانوية نشطة مخلوقة موجودة، وموضوعات مستقبلة أيضاً، مستعدة لتلقى فعلها، ومايمكن أن يحدث عندئذ فى نظام العلل الثانوية المخلوقة يعين نظام الإمكان فى الطبيعة، لكن ذلك ليس كل شئ. فهناك أشياء يمكن أن تحدث فى عالم مخلوق أكثر مما تستطيع الأشياء المخلوقة نفسها أن تنتجه، وكما يقول القديس «بونافنتير» إنه فوق النظام الخاص بالطبيعة هناك نظام عام لايعتمد إلا على العقل الخالق وعلى إرادة الله فحسب، ومايستطيع الله وحده أن يفعله للطبيعة مستحيل من وجهة نظر الطبيعة، لكنه ممكن – مع ذلك – من وجهة نظر الله. «والقوة الطبيعة» هى إذن هذا الإمكان الملازم للطبيعة المخلوقة فى أن تصبح مايريده الله لها أن تكونه، وهى إمكانية خالصة – تستبعد كل رغبة فى التحقق الذاتى – ولكنها مع ذلك إمكانية حقيقية مادامت تتطابق مع كل مايفعله الله للطبيعية، ومع قدرته فى أن يحققه بالفعل.

وعلى ذلك فإننا إذا ما أدخلنا هذه القوة الطيعة فى نظام عام إلهى فإننا نصل إلى تعريف فنى لمكان المعجزة فى الطبيعة، إن اللاهوت فى العصر الوسيط يطبق هذه الفكرة على مشكلة النعمة فإنه يحقق المركب الذى ظلت صياغته تعد عبر قرون كثيرة؛ ثم هو يكمل النسقية للكون المسيحى، وهى الصورة التى كانت فكرتها معاصرة للفكر المسيحى، وكما أن كل شئ عند الرجل المسيحى هو – بمعنى ما أيضاً نعمة. إن الخطأ الذى وقع فيه، «بيلاجوس Pelagius» هو فى أساسه ليس إلا مبالغة فى هذه الحقيقة، إذ من الصواب أن نقول بغير شك – كما يقال دائماً – إن

«بيلاجوس» كان يونانياً فى تفكيره، لكنه لم يكن يونانياً تماماً، وهرطقته أو ما أتى به من بدع لايكون له معنى على مستوى المذهب الطبيعى القديم. ولقد انفصل عن المسيحيين لتطرفه فى التخفيف من فكرة الخطيئة ومحو نعمة الخلاص، لكنه انفصل عن اليونانين لأنه انتشى بالنعمة حتى أنه امتص الطبيعة بأسرها فى النعمة. وهو يكرر – بغير انقطاع – أن الاستحقاق عن طريق الإرادة الحرة هو استحقاق عن طريق النعمة، والواقع أنه منذ اللحظة التى خلقت فيها الإرادة الحرة ذاتها. ولقد كشف القديس أوغسطين عن فكرٍ ثاقب عندما ماتبين الحقيقة الجزئية التى أعمت خصومه لوضوحها. بيلاجوس هو مفكر يعارض المانوية، وهو يعتقد أن الخطيئة الأصلية هى بقايا من المذهب المانوى، ذلك لأن الطبيعة المخلوقة فى نظره خيِّره تماماً بحيث لايمكن لشئ أن يفسدها ويجعلها بحاجة إلى نعمة جديدة تضاف إلى النعمة التى أظهرها للوجود، وما يأخذه عليه القديس أوغسطين هو أنه تجاهل واقعة الخطيئة، لكنه لايعيب عليه أن يقول إن الطبيعة نعمة، إذ لاشك أنها نعمة فعلاً. لكن بيلاجوس أخطأ حين نسى أن هناك نعمة أخرى، فالإضافة إلى النعمة الكلية العامة التى بواسطتها كانت الأشياء على ماهى عليه، فإن هناك نعمة أخرى خاصة بالمسيحيين هى نعمة يسوع المسيح، وهى بالغة الأهمية عندهم لدرجة أنهم يحتفظون لها وحدها باسم النعمة، وليست تلك هى النعمة التى هى الطبيعة ولكنها النعمة التى تنقذ الطبيعة وتخلصها. ولو أن بيلاجوس كان قد سلم بذلك فما كان لشئ أن يمنعه من تعظيم النعمة التى أظهرت الطبيعة إلى الوجود إلى جانب الاعتراف بأنها نعمة حقاً لكنها ليست النعمة الكبرى.

ولقد احتاج اللاهوتيون كذلك إلى وقت طويل لكى يوفقوا بين الفكرتين، ويوحدوا بين تصورين للطبيعة، التصور الأول تصور لطبيعة مجددة أو معدلة، والتساؤل عما إذا كان الجنس البشرى قد وجد قط فى حالة هذه كلها مسائل تعبر عن مشكلات لاهوتية ولايعنيناهنا أن ندرس تاريخها، أما مايعنينا هنا فهو تصور الطبيعة الذى يفترض أنها كانت موجودة قبل النعمة، فهو التصور الذى كان يرتبط مباشرة بالفلسفة وبتاريخ الفلسفة.

SS

الفصل التاسع عشر
العصور الوسطى والتاريخ

تلخيص:

(١) فكرة شائعة تقول أن الفلسفة المسيحية لم تهتم بالتاريخ. (٢) هذه فكرة خاطئة لأنها كانت وسطاً بين مرحلتين. (٣) الخطأ أننا ننظر إلى التاريخ فى العصر الوسيط بمنظور العصر الحديث وبهذا المعنى لن يكون هناك شعر ولافن. (٤) العصور الوسطى كانت تعيش على ذكرى تاريخية، وبالتالى كان لديها حس تاريخى. (٥) لكن كيف يمكن لحضارة تؤمن بثبات الأشياء أن يكون لها تاريخ ..؟ (٦) يمكن أن نفهم ذلك إذا مافهمنا غاية الإنسان. (٧) غاية الإنسان هى الوصول إلى الله وتأمل ذاته. (٨) الانسان وسط بين الله والأشياء. (٩) ذاكرة الانسان تجمع الماضى وتجعله يتوقع المستقبل. (١٠) البشر عبارة عن أفراد تزول من أجل غاية لاتزول : هى أن يأتى ملكوت الله. (١١) وغاية العالم تحقيق مدينة الله أو المجتمع الأبدى الذى يتألف من السعداء. (١٢) فضائل اليونان كانت تسيطر عليها متطلبات الحياة الاجتماعية البشرية على اعتبار أن هذه الخصائص هى الغاية النهائية الأخيرة. (١٣) التواضع المسيحى هو الاعتراف بالسيادة الإلهية. (١٤) النتيجة الأولى لهذه الفكرة هى إحلال معنى جديد للديمومة ومحل المعنى القديم الذى يخالف فكرة الدورة أو العود الأبدى القديم. (١٥) التقدم البشرى يقاس بالغاية السامية وهى تحقيق مدينة الله. (١٦) تاريخ العالم لايعنى تاريخياً للانهيار المستمر، وإنما يؤكد تقدماً جماعياً للبشرية. (١٧) هذه الفكرة لم يعرفها أفلاطون أو أرسطو أو الرواقية. (١٨) لقد ساعدت العصور الوسطى على ميلاد فلسفة التاريخ. (١٩) المفكرون المسيحيون لأنهم آمنوا بقصة الخلق والتبشير بمملكة الله

كان لديهم الجرأة على عمل مركب للتاريخ الكلى. (٢٠) الله الذى خلق الموجودات جميعا لايمكن أن يترك انهيار الامبراطوريات وازدهارها نهبا للمصادفة. (٢١) تاريخ العالم فى رأى أوغسطين وحلفائه قصيدة عظيمة تكتمل حين تعرف بدايتها ونهايتها. (٢٢) فلسفة التاريخ التى لم تتأثر بالله المسيحى موجودة عند كوندرسية وكونت وغيرهما. (٢٣) فلسفة هيجل للتاريخ وارتباطها بجغرافية الأرض من ناحية وارتباطها بحركة العقل الجدلية من ناحية أخرى. (٢٤) دراسة تصور العصر الوسيط للتاريخ تؤدى بنا إلى التساؤل : كيف نظر المسيحيون إلى بعضهم بالنسبة لمن سبقوهم ومن جاءوا بعدهم. (٢٥) العصر الوسيط لم يخلف لنا مقالات عن التاريخ الكلى وإنما تُركت شذرات. (٢٦) لايمكن أن نعيب على العصر أنه ورث عن اليونان. (٢٧) هم ورثة الفكر اليونانى ولكنهم أضافوا إليه ونقلوه إلى الفكر الحديث. (٢٨) فخرهم بالسهر على حراسة الحضارة القديمة والمحافظة عليها.
(٢٩) العصور الوسطى لم تكن تؤمن بأن التقدم يستمر إلى مالا نهاية، ونهاية التاريخ هى مدينة الله. (٣٠) الجمع بين أفلاطون وأرسطو فى الحكمة المسيحية.
(٣١) العصر السابق للبشرية مثل اليوم السابع للخلق تمهيد للراحة الأبدية، لليوم الذى لن تكون له نهاية أبداً. (٣٢) لقد وعد الله الناس بالسلام وهو سلام تعجز الفلسفة عن تحقيقه. (٣٣) مدينة الله تعلم الناس العدالة والمحبة. (٣٤) الوفاق الداخلى لإرادات البشر والسلام البشرى الذى هو فى الحقيقة هدنة بين حربين.
(٣٥) السلام الداخلى فى القلوب واتفاق العقول واتحاد الإرادة يمكن أن يعبر من الهدوء والسكينة. (٣٦) توحيد العقول بإنشاء نظرية يمكن أن يقبلها العقل البشرى تضمن الوحدة الداخلية للأرواح عندئذٍ يتحقق السلام الحقيقى الذى هو الحب المشترك للخير الحقيقى.

العصور الوسطى والتاريخ

كانت ينبغي على المسيحية – وهى توجه الطبيعة والإنسان الذى ليس جزءاً منها نحو غاية عليا فوق الطبيعة أن تعدّل النظرة التاريخية التى ورثتها، بل كان ينبغى عليها أكثر من ذلك أن تغير معنى فكرة التاريخ نفسها. ومع ذلك فإنه من المألوف بصفة عامة أن يقال إن العصور الوسطى ظلت غريبة تماماً عن كل لون من ألوان الاهتمام بالتاريخ أعنى أن التاريخ لم يشغلها قط، وأنها لم يكن لديها على الإطلاق أى حسٌ تاريخى – ويدعى للشهادة هنا علماء مشهورون – وللتصديق على هذه الواقعة. فالعصور التى نسميها «وسطى» أعنى العصور التى ننظر إليها على أنها أساساً مرحلة انتقال، يقال عنها بمفارقة كاملة إنها لم يكن لديها إحساس على الإطلاق بالطابع الانتقالى للأمور البشرية، بل على العكس تماماً :«إن خاصيته العميقة هى الإيمان بثبات الأشياء وعدم تغيرها. ولقد سيطر على العصر القديم – ولاسيما القرون الأخيرة منه – فكرة الانهيار الدائم والانحلال المستمر، أما العصور الحديثة ومنذ فجرها فقد كانت مفعمة بالإيمان بتقدم لاحد له، أما العصور الوسطى فهى لم تعرف لاهذا التثبيط الذى كان عند القدماء، ولاهذا الرجاء الذى وجد عند المحدثين. ذلك لأن المفكرين فى ذلك العصر اعتقدوا أن العالم كان دائماً على نحو ماهو عليه – وهذا هو السبب فى أن اللوحات التى رسموها من العالم القديم تبدو لنا ساذجة جداً – ولاشك أنهم اعتقدوا أن العالم سوف يظل على هذا النحو حتى يوم الدينونة»(١). وربما انتابتنا الدهشة – ولو قليلاً – حين نقرأ هذا السيل من الأحكام ما لم نضع فى ذهننا اللامبالاة التى سيطرت على بعض علماء اللغة حيث يدرسون الفكر، إذ يبدو أنهم ينظرون إلى الأفكار على أن واقعيتها قليلة. وبالتالى هى ليست

---

(١) ح. باريس : «الأدب الفرنسى فى العصر الوسيط» ص ٣٠ هاشيت ١٨٩٩.

كافية لكى تكون وقائع تستلفت نظر الدراسة التاريخية الأصيلة، وإذا كان كل مايكتبه رجال العصر الوسيط يجمّع ويخضع لدراسة علمية دقيقة فإن مافكروا فيه يخضع لتعسف كامل لاخلاق له.

والحقيقة – هنا كما هى فى كل مجال آخر – هى أننا إذا كنا نبحث عن تصورنا الحديث للتاريخ فى العصور الوسطى فإن علينا أن نكون على يقين من أننا لن نجده وإذا كان غياب تصورنا الحديث للتاريخ هذا يعنى غياب أى تصور للتاريخ، عندئذ فإن على المرء أن يكون على يقين من أن العصر الوسيط لم يكن لديه تصور للتاريخ. وفى استطاعة المرء أن يبرهن بسهولة – بنفس العملية – على أن العصور الوسطى لم يكن لها شعر أو روح شعرية، أو ليس لها فن – كما كان يعتقد فى العادة – حتى فى مواجهة «الكاتدرائيات»، كما يمكن أيضا البرهنة على أنها لم يكن لها فلسفة على الإطلاق حتى مع وجود مفكريها جميعا – ذلك كله بالطبع يمكن البرهنة عليه إذا ما كنا سوف نبحث فى العصر الوسيط عن مفهوم الشعر الحديث أو الفن الحديث أو الفلسفة الحديثة ـ غير أن التساؤل الحقيقى إنما يكون على العكس من ذلك، عما إذا كان للعصر الوسيط تصور جماعى خاص عن التاريخ يختلف فى أن واحد عن تصور اليونان وعن تصور العصور الحديثة، ويكون فى نفس الوقت تصوراً حقيقياً.

ويكون للمرء أن يفترض بطريقة قبلية ppriant أن العصر الوسيط كان له تصور خاص للتاريخ طالما أن العقول التى كانت موجودة فى ذلك الوقت كانت تعيش على ذكرى واقعة تاريخية، أو حادثة وينظم بناء عليها التاريخ السابق كله، ويؤرخ ابتداء منها لبداية عصر جديد؛ حادثة فريدة هى مولد السيد المسيح، ويمكن للرد أن يقول إنها تميز تاريخاً لله نفسه طالما أنها تعبر عن «تجسيد الكلمة» وميلاد يسوع المسيح. ولم يكن رجال العصر الوسيط يعرفون تماماً أن اليونانيين ارتدوا زياً غير زى العصر الوسيط. ومن المحتمل أكثر أنهم عرفوا ذلك ولكنهم لم يعيروه التفاتاً؛ ذلك لأن المسألة التى اهتموا بها هى ماكان اليونانيون قد عرفوه وماكانوا يؤمنون به، بل أكثر من ذلك مالم يكن اليونانيون قادرين على معرفته ولا الإيمان به. ففى الماضى

السحيق – بعد تاريخ الخلق والسقوط – كان هناك عدد غفير من الناس بلا إيمان وبلا قانون، ثم كان هناك بعد ذلك بقليل «الشعب المختار» الذى عاش خاضعا للناموس Low والذى سار فى سلسلة طويلة من المغامرات؛ ولقد كان ميلاد المسيحية أكثر حداثة من هذه التواريخ الموغلة فى القدم وافتتحت عصراً جديداً تميزه بالفعل عدد من الحوادث الكبرى : سقوط الإمبراطورية الرومانية على سبيل المثال، وتأسيس إمبراطورية شارلمان. فكيف يمكن لحضارة ما أن تؤمن بثبات الأشياء ودوامها حين تكون كتبها المقدسة – أعنى التوراة والإنجيل – كتب تاريخ ..؟ وسوف يكون من العبث أن نبحث فى مثل هذا المجتمع عما إذا كان يتغير، وعما إذا كان يعى مثل هذا التغير، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نبحث فى كيفية تصوره لنفسه متغيراً، أعنى من أين جاء، وإلى أين يذهب، وماهى النقطة الدقيقة التى يعتقد انه يشغلها على الطريق الذى يجرى من الماضى إلى المستقبل.

لقد وضعت المسيحية غاية الإنسان فيما وراء حدود حياته الأرضية الحالية، وأكدت فى نفس الوقت أن الله الخالق لايسمح لشئ أن يخرج عن نطاق تدبيره وعنايته الإلهية. ولذلك كان عليها أن تؤكد كذلك أن كل شئ – سواء فى حياة الأفراد أو حياة المجتمعات التى يعتبر هؤلاء الأفراد جزءاً منها – منظم لهذه الغاية التى تعلو على الحياة الأرضية.

وهذا الشرط الأول لكل نظام – أعنى أن يتجه نحو هذه الغاية العليا. يعنى أن يكون هناك فض منتظم للحوادث فى الزمان، ويعنى قبل ذلك بالطبع أن يكون هناك زمان. وليس هذا الزمان إطاراً مجرداً تحدث فيه الأشياء وتدوم أو هو على الأقل ليس ذلك فحسب، إذ من المؤكد أنه اساساً نمط للوجود يناسب الأشياء العارضة ويلائمها، لكن الأشياء التى تعجز عن تحقيق نفسها فى حاضر مستقر. الله هو الوجود. وليس هناك شئ يمكنه أن يصبحه الله أو يتحول إليه، لأنه ليس ثمة شئ لايكونه الله لأن الله هو الوجود الكامل، ولذلك فإن التغير والديمومة ليس لها فى الله وجود. أما الأشياء المخلوقة فهى على العكس مشاركات متناهية فى الوجود وهى شذرات – إن صح التعبير – دائماً غير تامة. وهى تعمل باستمرار لكى تكتمل

وتحقق وجودها الخاص، ولذلك تتغير. وهذا هو السبب فى أن القديس أوغسطين نظر إلى الكون على أنه لون من ألوان الفض أو البسط الذى يحاكى فى تجلية الحاضر الأبدى الشامل لحياة الله.

والواقع أن حالة الإنسان لا هى حالة الله ولا هى حالة الأشياء، فهو لاينجرف ببساطة فى مجرى الصيرورة مثله مثل بقية العالم الفيزيائى؛ لأنه يعى أن يقف وسط الصيرورة ويدرك بالفكر تيار الصيرورة ذاته. وذاكرته وهى تسمح به بأن يستجمع اللحظات المتعاقبة التى يمكن أن تسقط فى هوة العدم بدون هذه الذاكرة، تشكل ديمومة، كما أن حاسة الإبصار تجمع المادة المشتتة أو المبعثرة فى إطار المكان. والإنسان – من واقعة أنه يتذكر – ينقذ العالم جزئياً من مجرى الصيرورة الذى يجرفه، وينقذ نفسه معه أيضاً. إننا ننتج نظاماً للوجود حين نفكر فى أنفسنا وحين نفكر فى الكون – هو نوع وسط بين وجود الأجسام العابر والوجود الإلهى الأبدى. ومع ذلك فإن الإنسان نفسه يفنى تحت هذا الثبات الهش لذاكرته الذى لابد أن يسقط بدوره فى العدم مالم يجمعه الله ويثبته. ولهذا السبب فإن الفكر المسيح – بعيداً عن أن يتجاهل واقعة أن كل شئ يتغير – قد شعر إلى القلق بالطابع التراجيدى للحظة؟ لأن اللحظة هى وحدها الشئ الواقعى : ففيها يجمع الفكر الشتات أو الحطام الذى تم انقاذه من الماضى، وفيها أيضاً تعيش كل توقعات المستقبل. وأكثر من ذلك فإننا نجد أن الفكر يبنى فى لحظة الحاضر بطريقة متأنية هذا الماضى وهذا المستقبل، لدرجة أن هذه الصورة المزعزعة لدوام حقيقى والتى يمدها الذاكرة فوق تيار المادة، هى نفسها تشق طريقها بواسطة هذا التيار نفسه ومعها كل ما تستطيع أن تنقذه من السقوط فى هوة العدم الخالص. وهكذا فإن الماضى لايفلت من الموت إلا فى لحظة الفكر التى يدوم فيها، لكن اللحظة Inalsnl[1] هى شئ يقف فى الحاضر ويسارع نحو المستقبل الذى لن يجد فيه بالمثل مكاناً يبقى فيه : أما فى النهاية فسوف يكون هناك انقطاع مفاجئ ينهى التاريخ ويثبت مصيراً أبدياً.

هنا إذن – فى نظر المفكرين المسيحيين جميعاً – بشر يعيشون فترة ثم يزولون

(١) لاحظ أن كلمة «اللحظة» فى اللغات الأجنبية مأخوذة من الكلمة اللاتينية n-Stons اى يقف فى داخل.

من أجل غاية لاتزول. ولكن ذلك ليس كل شئ، فالإنجيل وهو يعلن «الأنباء الطيبة» لم يعد العادلين فقط بلون من ألوان السعادة الفردية وإنما وعدهم كذلك بدخول الملكوت Kingdom أعنى مجتمع العدول بحيث يستمتعون بسعادة أو غبطة جماعية مشتركة وبحيث توجد بينهم روابط هذه السعادة المشتركة. ولقد فهم الناس منذ فترة مبكرة تعاليم المسيح على أنها وعد بحياة اجتماعية كاملة، واعتقدوا أن تأسيس هذا المجتمع هو الغاية الأخيرة من تجسده. ومن ثم فإن كل شخص مسيحى يؤمن فى داخله أنه مدعو لأن يكون فرداً أو عنصراً فى مجتمع أكثر اتساعاً من المجتمع البشرى الذى ينتمى إليه بالفعل وهذا المجتمع هو «مجتمع العدول» أو الأشخاص العادلين الذين يتمتعون بسعادة أبدية والذين يتألف منهم ملكوت السموات، أو «مدينة الله». وسوف تبنى «مدينة الله» نفسها بالتدريج بقدر مايستمر العالم أو يدوم، وهذا العالم نفسه لامبرر لدوامه واستمراره إلا بقدر ما ينتظر تحقيق غايته النهائية. فهو يقضى فترة وجوده وهو يمهد ويجهز لتحقيق «مدينة الله» أو المجتمع الأبدى الذى يتألف من السعداء، وهو مجتمع غريب عن كل مجتمع أخر، غريب عن كل أمة، وأن يُخْتَار أعضاؤه من بين جميع الأمم. وفى هذه المدينة السماوية – أعنى المدينة الغامضة التى لايمكن أن ترى – نجد أن البشر هم الأحجار وأن الله هو المهندس المعمارى، وهو يبنى المدينة منهم وبمعرفته، وبتوجيه منه ينمو هذا المجتمع، وتتجه نحوه كل قوانين النعمة الإلهية، وهو لكى يضمن مجئ هذا المجتمع وتحققه فقد جعل من نفسه مشرعاً وينشر صراحة القانون الإلهى الذى كان قد كتبه بالفعل فى قلوب البشر، ويسير به إلى ماوراء الحدود التى يتطلبها بناء المجتمع البشرى، أعنى أنه يجعل القانون الإلهى يجاوز المجتمع البشرى ليمهد مجئ مملكة الله، ولكن ما أن تتحقق مملكة الله حتى يصبح القانون الذى مهد لها غير كاف كأساس لمجتمع يعيش فيه الإنسان مع الله. وإذا كانت هناك مجموعة من الفضائل المسيحية كالتواضع مثلاً، لم يكن من السهل أن تجد لها مكاناً فى الفضائل اليونانية، فما ذلك على وجه الدقة إلا لأن أخلاق القدماء كان يسيطر عليها قبل كل شئ أخر متطلبات الحياة الاجتماعية البشرية على اعتبار أن هذه الحياة هى الغاية النهائية الأخيرة، على

حين أن الأخلاق المسيحية من ناحية أخرى، يسيطر عليها مجتمع أعلى وأسمى من ذلك المجتمع الذى يقوم على الروابط بين إنسان وإنسان وهو المجتمع الذى يقوم على الروابط بين المخلوقات العاقلة وبين خالقها : إنه ملكوت الله. فما لم يكن موجوداً قط عند اليونان أصبح أساساً ضرورياً للحياة كلها، والتواضع هو الاعتراف بالسيادة الإلهية، وبتبعية المخلوقات المطلقة واعتمادها على الله : وهذا التواضع هو أيضاً القانون الأساسى لما يسمية القديس توما بقوة «جمهورية البشر تحت حكم الله». وفى استطاعتنا أن نحدس بسهولة إلى أى حد تدين لهذه الفكرة «جمهورية الأرواح» و«المجتمع الأبدى» أو حتى فكرة «الإنسانية» و«مملكة الغايات» فى فلسفات : ليبنتز Leibntiz ومالبرانش Malebranche وكونت Conte وكانط Kant : فالحكم بوجود مجتمع كلى ماهيته روحية خالصة ليس إلا طيفاً لمدينة الله التى تقام على أطلال الميتافيزيقا. ويمكن الآن أن تنظر فيما يسكن أن نستفيده ونتعلمه من هذه الفكرة فيما يخضى العصر الوسيط، وننظر فى المكانة التى تصورتها العصور الوسيط لنفسها فى تاريخ الحضارة.

النتيجة الأولى لهذه الفكرة – إذا مانظرنا إليها فى هذه الزاوية ـ هى إحلال معنى جديد للديمومة محل المعنى القديمة. وهى معنى جديد يخالف تماماً فكرة الدورة أو العود الأبدى الذى كانت تقول بها المذاهب الجبرية necessitarianism التى كانت تعتقد أن الإنسان مجبر فى أفعاله : وكانت فكرة الدورة المسيطرة على العالم تنفق مع هذه المذاهب تماماً، فللإنسان تاريخ فردى «أو تاريخ، طبيعى» حقيقى تماماً، يفضى نفسه فى سلسلة خطية تسير فى خط واحد حيث تتعاقب العصور والمراحل–وهى مراحل يمكن التنبؤ بها – إلى أن يأتى الموت فى نهاية ويضع نهاية لكل شئ، أعنى أنه هو الخاتمة لهذه السلسلة وهذا المسار المنتظم للنمو، ثم هو أيضاً تقدم مستمر من الطفولة إلى الشيخوخة، ولكن محدود بفترة الحياة البشرية نفسها.

وكل إنسان كلما تقدمت به السن يكدس أو يزيد ماعنده من حصيلة المعارف والمعلومات العقلية، ويحسن من ملكات المعرفة التى بواسطتها يحصل على هذه المعارف، ويعزز وجوده ويزيده – إن صح التعبير – بقدر ماتسمح له قدراته.

وعندما يختفى فجأة من على المسرح فإن جهوده لاتضيع، لأن مايصدق على الأفراد يصدق أيضاً على المجتمعات التى تبقى بعدهم، كما يصدق أيضاً على النظم العقلية والأخلاقية التى تبقى بعد المجتمعات ذاتها. ولهذا السبب فإن القديس توما كثيراً ما كان يلاحظ أن هناك تقدماً فى النظام السياسى والاجتماعى تماما كما أن هناك تقدماً فى النظام العقلى للعلم والفلسفة، فكل جيل جديد يستفيد من جميع الحقائق التى جمعها وكدسها أسلافه، بل أنه يستفيد حتى من أخطائهم نفسها، ثم هو ينقل الأجيال التى تأتى بعده ميراثاً نامياً من مجهوداته. لكن لايكفى عندئذٍ - بالنسبة للمسيحيين - النظر إلى النتائج التى حصلها الأفراد أو المجتمعات أو العلوم، مادمت توجد غاية يصدرها الله نفسه وتوجه إرادته الناس كما نعرف نحوها. فكيف لانجمع نحن الناس جميعاً تحت فكرة واحدة، وننظم المجموع الكلى لتقدم البشر جميعاً نحو غاية واحدة ..؟ وكيف يمكن أن يقاس مثل هذا التقدم إلا من حيث علاقته بمثل هذه الغاية ..؟ وماذا عن أن يكون معنى «التقدم» بمعزل عن غاية ما ..؟ ولهذا السبب فإن المفكرين المسيحيين كان لابد لهم أن يصلوا - مع القديس أوغسطين وبسكال - إلى تصور أن الجنس البشرى بأسره - الذى تشبه حياته حياة رجل واحد - منذ آدم وحتى نهاية العالم - وهو يمر بسلسلة من الحالات المتتابعة ويهرم فى عصور متتالية ويختزن فى هذه الأثناء رصيداً من المعارف الخاصة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة. حتى يبلغ مرحلة كماله أو العصر الذى يكتمل فيا والذى سوف يكون عصر انتصاره ومجده المقبل.

على هذا النحو إذن ينبغى علينا أن نتصور تاريخ العالم كما تصورته، العصور الوسطى، أعنى على أنه تاريخ الجنس البشرى، وعلى أنه لايعنى تاريخاً للانهيار المستمر، بل أنه يؤكد على العكس تقدماً جماعياً منظما للبشرية بما هى كذلك وليس هذا التاريخ فى نظر العصر الوسيط تاريخاً لتقدم لاحد له، طالما أنه يؤكد على العكس أن التقدم يسير نحو كماله وهو كمال يتجه نحو غاية هى بمثابة حد أو نهاية لهذا التقدم؛ وعلى ذلك فإن التاريخ يعنى التقدم نحو حد معين أو غاية محددة؛ وهكذا نجد أننا لانرى هذا مايدعم وجهة النظر التى تقول إن الفكر فى العصر

الوسيط كان يفتقد فى ثبات الأشياء ودوامها على نحو ماهى عليه، وأنها ستظل على هذا النحو حتى يوم الدينونة أو إلى أن تقوم الساعة. لقد صاغ القديس أوغسطين فكرة التغير التقدمى التدريجى - على نحو ماحددناه الآن تواً بطريقة قوية - للغاية كما صاغها أيضاً أولئك المفكرون المسيحيون الذين استلهموا فكره، ولقد كانت جديدة، فلم يكن يعرفها لا أفلاطون ولا أرسطو، ولاحتى الرواقية، مع أننا نجد الآن هذه الفكرة المألوفة جداً عن البشرية التى ينظر إليها على أنها وجود جماعى فريد، يتألف من أموات أكثر بكثير مما يتألف من أحياء، وهو دائم التقدم نحو الكمال ويقترب منه شيئاً فشيئاً بغير انقطاع؛ وإذا ما كان تعاقب الأجيال منظماً وتسوده كله غاية داخلية فإننا نستطيع فى هذه الحالة أن نقول بنية فريدة إن هذا التعاقب فى الزمان ليس له فقط وحدة حقيقية بل أيضاً بما أنه من الآن فصاعداً يقدم نفسه للفكرة على أنه شئ أكثر من يعاقب عرضى للحوادث - يكتسب معنى عقلياً : ولهذا السبب فإنه حتى إذا كان على المرء أن يعيب على العصور الوسطى أنها كان ينقصها الحس التاريخى، فإنه لابد له على الأقل أن يعترف لها بالجدارة، والاستحقاق لأنها بذلت جهدها لكى تساعد فى ميلاد فلسفة التاريخ، ولنقل أكثر من ذلك إنها كان لها فلسفة للتاريخ وبمقدارها توجد لدينا الآن فلسفة التاريخ فإننا نجد مبادئ العصر الوسيط والمبادئ المسيحية تنفذ فيها وتغلغل فى جنباتها أكثر بكثير مما تظن عادة.

فى استطاعة المرء أن يتصور جيداً تماماً فلسفة للتاريخ على غرار فلسفة التاريخ عند فولتير Voltarie وعند هيوم Hume، أعنى فلسفة متحررة تماماً - أو تقريباً - من كل أثر مسيحى، ولاشئ يمنعنا من أن نسمى نتائجها فلسفة للتاريخ، وربما يشك المرء أيضاً فيما إذا كان هناك - بهذا المعنى - أى مؤرخ عظيم ليس له فلسفة للتاريخ خاصة به، حتى ولو لم يبذل جهداً لجعلها صريحة واضحة فإنها مع ذلك ليست أقل حقيقة عنده أقل أثراً وفاعلية منها عندما تكون علنية أو عندما يعيها. ولقد كان المسيحيون مضطرين إلى أن يفسروا تاريخهم صراحة وأن يطوروه فى معنى محدد فى اتجاه معين. وهم يختلفون أولاً عن المؤرخين الآخرين من حيث إنهم تصوروا أنفسهم أنهم يعلمون تماماً بداية التاريخ ونهايته - والجهل بهذين العاملين

الأساسيين لم يكن يمنع الوثنيين من أن يفهموا معنى التاريخ فحسب، بل جعلهم أيضاً يتشككون فى أن له معنى على الإطلاق. إن المسيحيين لأنهم آمنوا بالكتاب المقدس وبالإنجيل كما آمنوا بقصة الخلق والتبشير بمملكة الله - أمكن أن يكون لديهم الجرأة على عمل مركب للتاريخ الكلى. وجميع المحاولات التى من نفس النوع والتى بذلت منذ ذلك الحين لم تفعل شيئاً سوى استبدال بالغاية المفارقة التى كانت تضمن وحدة المركب المسيحى فى العصر الوسيط، قوى محايثة مختلفة ومتنوعة تحل محل الله : لكن المشروع يبقى أساساً واحداً فى الحالتين، ويبقى أيضاً أن المسيحين هم أول من تصوره على هذا النحو، أعنى : أول من قدموا تفسيراً معقولاً لشمول التاريخ وهو التفسير الذى يفسر أصل البشرية ويحدد غايتها.

بالغاً ما بلغ طموح التخطيط فإنه وحده لايكفى، لأننا إذا ما أردنا تنفيذه فسوف ينبغى علينا أن نقبل الشروط الضرورية لتحقيقه، وإذا كنا مؤمنين تماماً بأن الله الذى يرعى أقل ورقة من أوراق العشب لايمكن أن يترك صعود الإمبراطوريات وهبوطها أو ازدهارها وانهيارها نهباً للصدفة، وإذا كان الله يحذرنا مقدماً بالمقصد الذى تسير عليه حكمته، عندئذٍ فسوف تشعر بقدرتنا على إدراك يد العناية الإلهية فى قلب الوقائع التاريخية التفصيلية وبالتالى سيكون فى مقدورنا تفسيرها. ومعنى ذلك أن بناء التاريخ واستخلاص فلسفته لن يكونا إلا فعلاً واحداً، فسوف تندرج جميع الحوادث من تلقاء نفسها فى المكان الذى حددته لها الخطة الإلهية. وسوف يعيش هذا الشعب أو ذاك على أرض معينة، وسوف يكون له هذا الخلق أو ذاك، وهذه الفضائل أو تلك، وهذه الرذائل أو تلك وسوف يظهر فى لحظة معينة من لحظات التاريخ ويستمر لفترة محددة حسب تدبير العناية الإلهية. ولاينطبق ذلك فقط على هذا الشعب أو ذاك وإنما ينطبق على هذا الفرد، أو الدين أو الفلسفة[1].

(١) القديس أوغسطين «مدينة الله» الكتاب الخامس ١، ٢٠١. والقديس أوغسطين هنا يبين أن الأخلاق الرومانية قد حددها الله لكى يؤكد عظمة الإمبراطورية الرومانية التى سوف تكون الأرض التى تولد عليها فيما بعد المسيحية، وتنتشر فيها. وكل مايستطيع المؤرخ الحديث أن يفسره عن طريق العلل الكافية يفسر هنا من زاوية الغائية ومن هنا يأتى الطابع الفلسفى النقى الموحد لتفسير القديس أوغسطين.

ومن ثم فقد تابعت العصور الوسطى القديس أوغسطين وتصورت تاريخ العالم على أنه قصيدة عظيمة، تكتمل معناها ومعقوليتها تماماً بمجرد ماتعرف بدايته ونهايته، ولاشك أن المعنى الخفى سوف يفلت منا فى نقاط عدة، فقد تفترض أن «الموسيقى الذى يجل عن الوصف» أراد أن يحتفظ معه بسره. ومع ذلك فسوف نفك الرموز بطريقة كافية لكى نتأكد من أن كل شئ له معناه، وحتى نستطيع أن نخمن علاقة كل حادثة بالقانون الفريد الذى يحكم الكل. ولاشك أن المهمة مضنية ومحفوفة بالمخاطر، لكنها لاهى خاطئة من حيث المبدأ ولا هى مستحيلة تماماً، ولهذا السبب فقد ظهرت بين الفلاسفة المسيحيين مؤلفات تاريخية كثيرة لم يكن يحلم أحد حتى ذلك الوقت باتساعها وشمولها فهى تشمل الوقائع التى يمكن الحصول عليها وتنظمها كلها فى ضوء مبدأ واحد. فكتاب «مدينة الله» للقديس أوغسطين والذى تحدث عنه «بولس أورزيوس Paul Orosius» فى كتابه عن «التاريخ» يعترف بغير تحفظ بهذا الطموح، والواقع أنه كان يصعب عليه أن يخفيه مادام هو السبب الرئيسى فى وجود الكل. وعندما عاد القديس أوغسطين ينظر إليه فى فترة الانتكاس فإننا نجده يلخص الهدف من تأليفه وخطته فى كلنات معدودات على النحو التالى «الكتب الأربعة الأولى من هذه الإثنى عشر كتاباً تصف ميلاد مدينتين : مدينة الله ومدينة العالم، والكتب الأربعة التالية تعرض تقدمها، والكتب الأربعة الأخيرة تعرض نهايتها». وفى نفس هذه اللحظة نجدها فى كتاب بوسيه Bossuet «مقال فى التاريخ الكلى» حيث يتناول المؤلف من جديد كتاب القديس أوغسطين ويجعله فى خدمة ملك فرنسا القادم. ولا يمكن لمؤرخ عظيم مثل «بوسيه» أن يغيب عن باله أن فكرة هذا الكتاب ترتبط ارتباطا وثيقاً بفكرة «بسكال» عن البشرية التى يتصورها على أنها إنسان فريد، وأنها بالتالى شبيهة - من خلال القديس أوغسطين بالتصور المسيحى للتاريخ. «فكرة التاريخ الكلى لاتوجد فحسب عند بسكال ولكنها منذ الأيام الأولى للكنيسة كانت موجودة فى كل مكان عند القديس أوغسطين، وعند بولس أورزيوس، وعند سالفيان saivlan. كما أنها موجودة حتى فى خطب بلزاك Balzac. ولاتكمن العقبة الرئيسية فى التصور بل فى التنفيذ، لأنه يتطلب قدراً

كبيراً لايصدق من المعرفة، والقوة العقلية، والمنطق، والمهارة. ولايحتاج المرء لتكون له مثل هذه النظرية بالنسبة للأمور البشرية إلا إلى ان يكون مسيحياً فحسب، غير أن بناء مثل هذا العمل على مثل هذه الفكرة كان يحتاج إلى رجل مثل بوسيه»[1].
ولايمكن للمرء أن يقول أفضل من هذا القول، وعلينا فقط أن نضيف أن النتيجة يمكن أن تتحول إلى العكس وبحيث نقول : إنه لكى نبنى مثل هذا العمل على هذه الفكرة فإننا لانحتاج أن نكون شخصاً مثل بوسيه، بل نحتاج فقط إلى أن نكون مسيحيين حتى يمكن أن ننظر إلى المسائل البشرية مثل هذه النظرة.

ولقد دام الأثر المسيحى على مفهوم التاريخ فترة طويلة لدرجة أننا نستطيع أن نلاحظ ذلك بسهولة عند المفكرين – بعد القرن السابع عشر – لم يلجأوا إليه فقط ليأخذوا منه بل وحتى لم يحاولوا معارضته أو محاربته. إذ من المعروف مثلاً أن الكتاب المقدس لم يكن قط مرشداً لفكر كوندرسية Condorcet ومع ذلك فهو يتصور فكرة رسم «الصورة الشاملة لتقدم الروح البشرى». وكذلك فلسفته عن التاريخ مازالت تسير فى القالب المسيحى : قالب «الزمان ومراحل الحياة Tempora et ae-tates» كما لو أن تعاقب الصور سوف ينظمه من الآن فصاعداً «التقدم» بدون الله المسيحى الذى يضمن هذا التقدم، مع أنها حالة نمطية مستمدة من الوحى وملائمة لعقل يتخيل نفسه قادرا على أن يكون هو المخترع الحقيقى والوحيد، ثم يستدير بعد ذلك نحو الوحى الذى هو مدين له لكى يعارضه، فأوجست كونت A, Conte و«مراحله الثلاث» التى تقود إلى ديانة البشرية تجعل المرء فى الغالب يتخيل القديس أوغسطين حين يتحول إلى مفكر ملحد ويتخيل «مدينة الله»وقد هبطت من السماء إلى الأرض.. إذ أنه قريباً من ذلك مافعله كونت A, Conte. كما أن وحدة الوجود Pan-ihetsm. عند شلنج Schelling وهو يؤكد تتابعاً معيناً لعصور العالم – die Weltalltr – من الداخل، تضع المحايثة الإلهية فى قلب الأشياء كأساس ميتافيزيقى لها، وكل مايفعله التاريخ هو أن يفسر صراحة تطورها خلال الزمان. ويذهب هيجل Hegel أبعد من ذلك : فلقد رأى هذا العبقرى الجرئ بوضوح شديد أن فلسفة التاريخ

(1) G. Lanson. Bossuct P290.

تتضمن فى جوفها فلسفة الجغرافيا. ولهذا فإنه يشملها فى مركبه القوى، الذى يحكم الحركة الجدلية للعقل بأسرها. ولقد شعر اليونان منذ فترة مبكرة أنه حتى العالم الطبيعى يحكمه العقل، وهيجل يؤكد هنا أنهم كانوا على حق؛ لكنه لم يفشل فى إدراك أن تطبيق نفس الفكرة على التاريخ أمر لم يحدث إلا فيما بعد وقامت به المسيحية. وهو يعيب أولاً على فكرة العناية الإلهية أنها لاهوتية أساساً، وأنها شئ يعرض نفسه على أنه حقيقة براهينها ليست من النظام العقلى، أعنى أن الأدلة على صدقها ليس أدلة عقلية؛ وحتى بالنسبة لمن يقبلها على هذا النحو فإنها ليست حقيقة معينة بحيث يمكن أن تفيد حقاً من يؤمن بها : إن مجرد الإيمان بأن الحوادث تحكمها خطة إلهية لانستطيع أن نعرفها لايساعدنا فى الربط بين هذه الحوادث وتنظيمها فى علاقات معقولة. وعلى الرغم من ذلك فمن الصواب أن نقول إنه إذا مارفضت الفلسفة الهيجلية عن التاريخ أن تضمن حقيقة عقيدة النعمة الإلهية، فإنها قد أخذت على عاتقها مع ذلك البرهنة على صوابها[1]. وعلينا أن نضيف أنها لم يكن فى استطاعتها أن تفعل غير ذلك لأنها مدينة لهذه الفكرة تماماً ولاتعيش إلا بواسطتها، ذلك لأن مايقدمه لنا هيجل هو بدوره : «مقال عن التاريخ الكلى» حيث يقوم جدل العقل بدور الله، ولقد كان هيجل يطمع فى أن يقدم لنا تفسيراً عقلياً ككل للتاريخ الذى يحمل علامة واضحة على زمان طبعته فيه المسيحية العقل بطريقة عميقة وتشربها هذا العقل، بحيث أصبح يصعب عليه بدونها أن يحلم بالقيام بهذه المهمة، رغم أنه يتخيل فى نفسه القدرة على القيام بمثل هذا التفسير بدونها.

ودراسة تصور التاريخ فى العصر الوسيط تؤدى بنا بشكل طبيعى إلى التساؤل. عن الكيفية التى تصور بها المفكرون المسيحيون أنفسهم – وضعهم الخاص بالنسبة لأولئك الذين سبقوهم وأولئك الذين سوف يأتون بعدهم. إن فكرة التاريخ حين تبلغ هذه الدرجة من عملية التنسيق فلابد لها بالضرورة أن تتسع إلى الحد الذى تشمل فيه تاريخ الفلسفة. وها هنا نجد أنفسنا عندئذ وقد بدأت دورة بحثنا تنغلق على

(١) هيجل «فلسفة التاريخ» ص ٤٦.

نفسها. وإذا ماعدنا القهقرى إلى نقطة الانطلاق التى بدأنا منها، وطرحنا مشكلة النظريات والمذاهب التى تشكل موضوع هذه الدراسة، فإننى لابد أن أبحث عند المفكرين المسيحيين عما إذا كانت علاقتهم بالفلسفة اليونانية بدت لهم على أنها عرضية تماماً، أو أنها محض مصادفة، أو ما إذا كانوا قد تصوروها على أنها تقابل ضرورات عقلية، وعلى أنها تشكل مكاناً محدداً فى الخطة الإلهية ا لتى تنفض نفسها فى التاريخ.

إن العصور الوسطى لم تخلف لنا «مقالاً عن التاريخ الكلى للفلسفة» وإنما قدمت مجموعة قليلة من الشذرات، لكنها قبل ذلك كله حددت لنفسها مكاناً فى الشمول الكلى لهذا التاريخ الممكن بعناية تامة أكثر بكثير مما نتخيل. وماكان لأولئك الرجال أن يندهشوا أقل دهشة لو أنهم سمعوا من يقول لهم إنكم تعيشون فى عصر ينبغى أن يطلق عليه اسم «الوسيط» أعنى أنه عصر انتقال. ولقد كان عصر النهضة الذى ابتكر فى فترة مبكرة تعبير الوسيط – كان هو نفسه عصراً «وسيطاً». ويمكن أن يقال نفس الشئ عن عصرنا الحاضر، والواقع أن العصر الوحيد الذى يمكن بطريقة مختلفة لابد أن ينتمى إلى التاريخ بدرجة أقل مما ينتمى إلى مجال الإيمان بالأخرويات (كالبعث والحساب) Eschatology. كذلك لايمكن للمرء أن يجرح مشاعرهم عندما يقول لهم إنهم كانوا جيلاً من الورثة، ذلك لأنهم لم يفترضوا قط أنهم قد ابتكروا كل شئ. لا فى الدين ولا فى الميتافيزيقا ولا فى الأخلاق؛ بل إن تصورهم الخاص نفسه عن وحدة التقدم البشرى كله كان يمنعهم من أن يتقدموا فى ذلك. وعلى العكس تماماً فلقد أدركوا من حيث هم مسيحيون، وفى داخل نظام مافوق الطبيعه نفسه، أدركوا العهد القديم فى العهد الجديد. وهكذا شعروا أنهم هم أنفسهم محكومون بتدبير العناية الإلهية، والنتيجة هو أنه عندما نتحدث عن الفلسفة المسيحية فمن المستحيل أن نفصل العهد القديم عن العهد الجديد أو ا لتوراة عن الإنجيل، لأن الأخير يجسد الأول، ويلجأ إليه باستمرار ويستشهد به فى كل مكان حتى بالنسبة «للوصية الكبرى» التى يكملها فى نفس الوقت. ولهذا فإننا لايمكن أن نقيم فلسفة مسيحية على أساس من الإنجيل وحده؛ ذلك لأنه حتى عندما

يتحدث الإنجيل عن العهد القديم فإنه يفترضه. ولهذا السبب فإننا نجد أن خطة العناية الإلهية - كماتصورها رجالات العصر الوسيط - تعلمنا أن الإنجيل يفتتح «عصراً» من عصور العالم يأخذ على عاتقه مواصلة وإتمام أعمال العصور السابقة، كما يأخذ على عاتقه أن يجنى ثمار، وأن يضيف إليها؛ ولقد كان ذلك هو العصر الذى شعروا أنهم أنفسهم موجودون فيه : ألم يكن فضلاً عن ذلك العصر النهائى على المستوى الدينى؟ أكان يمكن أن يتلوه عصر آخر اللهم إلا مملكة الله الأبدية ؟

إن فلاسفة العصور الوسطى يعترفون كذلك أنهم ورثة فى مجال المعرفة الطبيعية ولكنهم يعرفون فضلاً عن ذلك لماذا هم ورثة ؟ فلا أحد يشك فى أنه يوجد تقدم فى الفلسفة من جيل إلى جيل. وربما كان على المرء أن يعتذر لدفاعه عنهم حين يذكر أنهم لم يتجاهلوا تلك الواقعة البسيطة الواضحة لو لم يتهمهم الناس بأنهم تجاهلوها. ولقد كان فى تاريخ الفلسفة عند أرسطو مايكفى جداً لكى يعلمهم أن الفلاسفة السابقين على سقراط : «كانوا يشبهون الأطفال تماماً حين يحاولون الكلام لأول مرة، ولاينجحون إلا فى اللعثمة»، فالسابقون على سقراط لم يتركوا لخلفائهم إلا محاولات لاشكل لها لتفسير الأشياء. والقديس توما نفسه يذكرنا بذلك ولقد كان يحلو له أن يتعقب تاريخ المشكلات الفلسفية، وأن يبين كيف أن الناس الذين يغزون قطعة الأرض خطوة خطوة يقتربون ببطء : تدريجياً من الحقيقة. ولقد شعر مفكرو العصر الوسيط بأن عليهم أن يجنوا ثمار هذا النجاح - الذى كان باستمرار غير تام - وأن يدفعوا به قدماً إلى الأمام؛ فقد رأوا أنهم أنفسهم قد وجدوا فى نقطة التقاء، حيث يلتقى عندهم كل تراث الفكر القديم الذى امتصه الوحى المسيحى والذى ينبغى من الآن فصاعداً أن يتضاعف مئات المرات. لقد أدهش عصر شارلمان[1] المفكرين، كما أدهشم ظهور عصر التنوير، ثم كانت هناك فضلاً عن ذلك دراسات تحولية نقلت إلى فرنسا علم روما وأثينا. ولقد أخذت أبرشية «ريميز» و«سارتر» و«باريس» على عاتقها جعل هذا التراث القديم يتكيف مع الحكمة

(١) إمبراطور فرنسى يلقب بإمبراطور الغرب. خلف والده فى الحكم عام ٧٦٨ وظل مع أخيه حتى عام ٧٧١ ثم انفرد بالحكم، وكون إمبراطورية مترامية الأطراف. وتعد فترة حكمه مميزة فى تاريخ الغرب.

المسيحية ويتكامل معها. ولقد تغنى «كرتيان دى ترورى Chrétien de Troyes»(١) بالعصور الوسطى معبراً عما كان يشعر به رجالات هذه العصور من فخر لأنهم سهروا على حراسة الحضارة القديمة وحافظوا عليها ونقلوها إلى تراثهم، لكنه لم يكن مجرد شاعر فرنسى من شعراء القرن الثانى عشر يتفاخر بأمجاد بلاده، بل لقد سبقه كثيرون غيره من المؤرخين أو الرواة، كما تبعه أيضاً كثيرون. وحين رأى مفكر إنجليزى – هوجون وأف سالسبرى ... John of Salisbury– باريس عام ١١٦٤، أعنى قبل الأزدهار غير العادى للمذاهب التى ستكون جامعة باريس مركزه فيما بعد، فإنه لم يتردد فى الإيمان بطابع العناية الإلهية الذى يبارك الأعمال التى تتم فيها : «الواقع أن الرب يوجد هنا، ولم أكن أعرف ذلك»!.

وهكذا فقد كانت العصور الوسطى منقادة بفلسفتها الخاصة عن التاريخ إلى تصور نفسها على أنها قد وضعت فى لحظة حاسمة فى الدراما التى بدأت بخلق العالم. ولم تكن العصور الوسطى تعتقد أن الدراسات والمعارف كانت دائما على نحو ماهى عليه منذ عصر شارلمان، كلا ولم تكن تعتقد أن التقدم الأبعد مستحيل. لكنها لم تكن تؤمن أيضاً أن العالم الذى تقدم حتى القرن الثالث عشر سوف يتقدم إلى مالا نهاية عن طريق لعبة القوى الطبيعية وبلون من ألوان القوة الدافعة المكتسبة، والعصور الوسطى طبقاً لنظرتها الخاصة تنظر إلى البشرية وتعتقد أنها لم تكف عن التغير على الإطلاق منذ الأيام الأولى لطفولتها وأنها مازالت تتغير وإن كانت قد وصلت إلى عتبة التغير أو التحول الغائى الكبير. وفى استطاعة «يواقيم دى فلور» أن يعلن عن إنجيل جديد هو إنجيل الروح القدس، غير أن أولئك الذين تبعوه سرعان ماتبينوا أنه لن يكون هناك إنجيل آخر على الإطلاق بعد إنجيل يسوع المسيح والفلسفة الحقيقية التى أخذ العلماء يعدون لها فترة طويلة قد بلغت من جميع الجوانب الأساسية شكلها المحدد. وهى ليست فلسفة أفلاطون أو أرسطو وإنما هى بالأحرى الفلسفة التى جمعتها معاً، ثم جعلتهما يتكاملان مع الحكمة المسيحية. ولقد تجسدت هاتان الفلسفتان فى فلسفات أخرى وعاشت معها ؟ فالفلسفة

---

(١) شاعر فرنسى من شعراء القرن الثانى عشر.

المسيحية ليست هى وحدها التى تعتمد على الكتاب المقدس وعلى اليونانيين . بل إن هناك فيلسوفاً يهودياً هو ابن ميمون، وفيلسوفاً مسلماً هو ابن سينا قد قاموا من جانبهم بعمل مماثل للعمل الذى قام به المسيحيون أنفسهم : فكيف يمكن عندئذ الا تكون هناك صلات رحم ووشائج قربى بين المذاهب التى تعمل بمواد فلسفية واحدة وتستقى من منابع دينية واحدة ..؟ وعلى ذلك فإن الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط لاترتبط فحسب بالفلسفة اليونانية وحدها بل إنها ترتبط أيضاً باليهود وبالمسلمين الذين أفادوا قدماء اليونانيين سواء بسواء، ومع ذلك فإن العمل على وشك أن يصل إلى شكل محدد من جميع جوانبه الأساسية، بل إن «روجر بيكون» نفسه – الذى لم يكن مقتنعاً تماماً – اعتقد أن «العمل العظيم» على وشك أن ينجز. ولم يتطلع المفكر المسيحى بعد ذلك إلى عصر آخر سوى عصر النور الذى يصبح فيه المجتمع رويداً رويداً مسيحياً تماماً، والذى لابد له فى هذه الحالة من أن يتجسد شيئاً فشيئاً فى الكنيسة، كما أن الفلسفة لابد أن تجد نفسها شيئاً فشيئاً فى قلب الحكمة المسيحية تماماً. كم من الوقت سوف يدوم هذا العصر ؟ لا أحد يزعم أنه يعرف، لكن الجميع يعرفون أنه لابد أن يكون الفعل قبل الأخير للدراما العظيمة التى تحدث. وبعد ذلك يأتى الحكم الفظيع حكم أعداء المسيح، ولا أحد يستطيع أن يحرز على الإطلاق عما إذا كان الإمبراطور شارل هو آخر المدافعين عن الكنيسة، أم أن هناك شخصاً آخر ينبغى أن يأتى بعده، لكن الشئ الوحيد المؤكد هو أنه بعد مجئ البطل العظيم – أياً من كان أو من سيكون ـ فإن الاضطرابات العظيمة سوف تبدأ لكنها لن تدوم إلا لفترة محددة. وبالمثل فكما أن آلام وعذاب السيد المسيح كان ظلاماً بين نهارين فإن آخر هجمات الشر على الخير سوف تلقى هزيمة ساحقة. وعندئذ سوف يفتتح العصر السابع للبشرية وهو مثل اليوم السابع للخلق تمهيد للراحة الأبدية، اليوم الذى لن تكون له نهاية أبداً : «عندئذٍ سوف تهبط من السماء تلك المدينة ٠ وهى ليست بعد تلك المدينة التى سوف تكون فوق فى السماء ولكنها المدينة التى تكون هنا على الأرض – المدينة المكافحة، المدينة التى يمكن أن تكون منتصرة فى هذه الدنيا.

وسوف يعاد بناؤها وتجدد بحيث تصبح على نحو ماكانت عليه فى البداية. عندئذ سوف يسود السلام. وإلى متى سوف يدوم هذا السلام ..؟ الله وحده يعلم ذلك ..!.

لقد وعد الله الناس بالسلام، وهو سلام تعجز الفلسفة عن تحقيقه لهم وإن كانت تستطيع أن تساعد فى انتصاره على الأقل حين تتكامل مع الحكمة المسيحية، عندئذ تعمل بطريقتها الخاصة على تحقيق الخطة الإلهية وتمهيد الطريق أمام مدينة الله، ذلك لأنها تعلم الناس العدالة وتفتح الطريق أمام المحبة. وبهذا المعنى فإن الفلسفة فى العصر الوسيط تبدو وكأنها تقوم بدور أكبر من المكانة التى تشغلها فى التاريخ، فهى تضع نفسها فى محور الخطة الإلهية وتعمل على دفعها إلى الأمام. وحيثما تسود العدالة الاجتماعية فإنه يمكن أن يكون لدينا نظام لإرادات تتفق فيما بينها اتفاقاً حقيقياً. وفى استطاعتنا أن نقول إنه يمكن أن يتحقق فى هذه الحالة نوع من الوفاق أو الوئام. لكن السلام شئ أكثر من ذلك، لأنه حيث يكون هناك سلام يكون الوفاق والوئام، فى حين أن الوفاق لايكفى لتحقيق السلام. إن مايسميه الناس سلاماً ليس فى الواقع شيئا أخر غير هدنة بين حربين : إنه اتزان مزعزع يستمد بمقدار ما يمنع الخوف المتبادل النزاع من أن يفصح عن نفسه، وهذ المحاكاة الساخرة المضحكة للسلام الحقيقى، هذا الخوف المسلح – الذى ليس ثمة مايدعو إلى أن نكشف عنه لمعاصرينا لأنهم يعلمونه تمام العلم – يمكن حقاً أن يدعم لوناً من ألوان النظام لكنه لايمكن على الإطلاق أن يحقق الهدوء والسكينة للجنس البشرى لأنه لكى يسود الهدوء والسكينة فإنه يبنغى أن يصبح النظام الاجتماعى تعبيراً تلقائياً عن سلام داخلى فى قلوب البشر، فإذا ما اتفقت العقول فيما بينها، وإذا ما اتحدت الإرادات داخلياً بواسطة حب الخير الأقصى، فإنها ستعرف عندئذ غياب النزاع الداخلى، وستعرف السبيل إلى الوحدة، والنظام، والسلام، وأخيراً الهدوء والسكينة، وإذا ماكانت كل إرادة فى وفاق مع نفسها، فإن جميع الإرادات سوف تكون لديها وفاق متبادل، وسوف تجد كل منها السلام حين تريد ماتريده كل إرادة أخرى. وعندئذ سوف يكون لدينا أيضاً مجتمع حقيقى يقوم على أساس الاتحاد وحب غاية واحدة، لأن حب الخير يعنى امتلاكه وحب الخير بإرادة غير منقسمة يعنى امتلاكه فى

سلام، وفى هدوء وسكينة ومتعة دائمة مستقرة لايعكر صفوها شئ. ولقد استغلت فلسفة العصور الوسطى كل قواها فى التمهيد لسيادة السلام الذى لاتستطيع هى وحدها أن تحققه، وذلك عن طريق العمل على توحيد العقول بإنشاء نظرية يمكن أن يقبلها عقل كل إنسان، وهى بذلك كانت تود أن تضمن الوحدة الداخلية للأرواح واتفاق بعضها مع بعض، وهى حين تعلم الناس أن الله يرغب الأشياء جميعاً وحين تطلب منهم البحث فيما وراء الكثرة اللامتناهية من أفعالهم عن المنبع الخفى الذى يحركها جميعا فإن الفلسفة المسيحية تهيئ أذهانهم للترحيب بنظام المحبة فيما بينهم والتطلع إلى امتداده بحيث يشمل الأرض جميعاً. أين السلام الحقيقى ..؟ فى الحب المشترك للخير الحقيقى.

الفصل العشرون

العصور الوسطى والفلسفة

تلخيص :

(١) النتائج التى ينتهى إليها البحث نتائج تاريخية وصدقها تاريخى أيضاً. (٢) ن المؤرخ لايمكن أن يروى إلا ماحدث. (٣) وهذا يعنى أنه قد حدث شئ فى نهاية صر اليونانى وبداية العصر الحديث هو ما أضافه الفكر المسيحى. (٤) النتائج ، مرتبطة بصحة الوقائع التاريخية من ناحية وهى من ناحية أخرى لازالت تترك مكلة فلسفة بغير حل. (٥) أين يسير اتجاه خط التأثير ...؟ (٦) من الصعب نحدد تحديداً دقيقاً ما الذى قدمه الفكر اليونانى وما الذى أضافه إلية الفكر ميحى. (٧) أفلاطون وأرسطو لم يعرفا شيئاً عن إله الكتاب المقدس، ولم يوحدا نه وبين الوجود. (٨) نتيجة هذا البحث هى أن الوحى اليهودى المسيحى كان سدراً لتطورٍ فلسفى. (٩) الأفكار لاتكون «عقلية» لمجرد أن العقليين قالوا بها.
١) إذا كان الفكر فى العصر الوسيط مستبعد لأنه اعتمد على أفكار دينية، فإن بتافيزيقا الكلاسيكية منذ القرن السابع عشر يجب استبعادها من مجال الفلسفة.
١) الفكرة لاتكون عقلية لمجرد أنها قطعت الصلة بجذورها الدينية. (١٢) فكرة نفسها تنطبق على الميتافيزيقا الحديثة. (١٣) ما المشكلة الأخرى فى لسفة المسيحية ..؟ أنها ورثت أفكار كثيرة من الفكر اليونانى. وهذا واضح فى خلاصة اللاهوتية. (١٤) تحليل لمكتبة الفكر اللاهوتى فى العصر الوسيط.
١٠) الشروح على أرسطو ثم شروح على الشروح. (١٦) لماذا خاطرا بالظهور ظهر المسيحيين المتنكرين فى ثياب مفكرين يونانيين. (١٧) الفكرة الشائعة هى سالة الفكر اليونانى وضحالة الفكر المسيحى والدليل انتقادات ابن رشد لابن سينا.

(١٨) فى هذا الخليط عاش الفكر اليونانى واستمر قروناً طويلة. (١٩) التفرقة بين الماهية والوجود خاصة بالفكر المسيحى ولم يعرفها اليونان. (٢٠) وكذلك الفصل بين القوة والمادة. (٢١) لابد من بذل الجهد لفهم الفلسفة المسيحية ولايكفى أن نقول إنها قامت على أسس يونانية، فهى إذن ليست فلسفة. (٢٢) يمكن أن نقول - بهذا المقياس - إن مالبرانش وأسبينوزا ليسا فلاسفة لأنهما أقاما مذهبيهما على أسس فلسفة ديكارت. (٢٣) يمكن أن يقال نفس الشئ على العلاقة بين شوبنهور وكانط. (٢٤) الربط بين الضرورى والواقعى والعرضى والممكن لم يكن معروفا عند أفلاطون وأرسطو. (٢٥) مناقشة لمدى استقلال الفكر فى العصر الوسيط.
(٢٦) هل خان الفلسفة من أجل الدين، أم أنه خان الدين من أجل الفلسفة..؟ (٢٧) اتهامهم بأنهم خانوا الدين هو الاتهام الأقدم عهداً. (٢٨) البروتستانتية واعتبار الفلسفة المسيحية غزواً للروح الوثنية، ونفس القول يردده مالبرانش وأرازموس.
(٢٩) فلسفة المسيح بلا فلسفة. (٣٠) مناقشة أرازموس ولوثر. (٣١) هل يمكن للأمور التى تعلو على الطبيعة مع الفلسفة؟ (٣٢) الاعتراض المقابل : لايوجد مبدأ مسيحى أصيل فى الفلسفة. (٣٣) النهضة التى أحدثت المسيحية فى الفلسفة كانت ضرورية. (٣٤) تناول المشكلات الفلسفية القديمة بروح جديدة ومن زوايا جديدة تماماً. (٣٥) النعمة وتلقى النعمة يثيران الفكر. (٣٦) دفاعهم عن النعمة جعلهم يدافعون عن الطبيعة. (٣٧) وكيف يمكن فهم الطبيعة بدون فهم عملية الخلق؟ (٣٨) كيف يمكن أن نعرف الطبيعة بغير معرفة لأمراضها وجراحها.
(٣٩) وكيف نطبق العلاج دون تشريح للنفس؟ (٤٠) وكيف نعرف النفس بدون معرفة الجسم، وكيف نعرف الجسم دون معرفة الكون الذى هو جزء منه.؟ (٤١) من الضرورى أن نعرف ذلك كله لكى نبشر بالخلاص أو نتلقاه.

SS

العصور الوسطى والفلسفة

من الطبيعى أن يقف المرء فى نهاية بحثه الطويل ليلقى نظرة سريعة على الطريق الذى سلكه منذ بدايته لكى يستخلص منه النتائج الرئيسية، لا لكى يحاول من جديد تبريرها – فقد فات أوان ذلك – وإنما بالأحرى لكى يعينها ويحددها تحديداً نهائياً، وربما لكى يشير بصفة خاصة إلى جوانب التى لم تكن قط موجودة فى هذه النتائج وبالتالى ليست بارزة حتى الآن.

لقدوضعت مشكلة روح الفلسفة فى العصر الوسيط فى إطار تاريخى أساساً، ومن ثم فإن النتائج التى آمل أن أصل إليها هى نتائج تاريخية سواء أكانت صادقة أم كاذبة، فإنها صادقة أو كاذبة من الناحية التاريخية، وهى لابد أن تكون فى نتيجتها المباشرة مؤثرة بصفة خاصة على دراسة تاريخ الفلسفات فى العصر الوسيط وتعاليمها، وربما لم يلاحظ أحد بطريقة كافية أن شريعة مثل هذه التعاليم فى ذاتها هى نفسها مشكلة حقيقية. فإذا كان القديس أوغسطين لم يفعل شيئاً سوى أن يكرر من جديد أفلاطون. وإذا كان القديس توما أو دانز سكوت ليس سوى أرسطو وقد فهم فهماً سيئاً، فمن العبث تماماً أن ندرسه، وسوف يكون ذلك بغير فائدة على الأقل من منظور تاريخ الفلسفة، ولوجود هوة واسعة بين أفلوطين وديكارت. إن المؤرخ لايمكن أن يروى إلا ماحدث فإذا لم يكن قد حدث شئ فى الفلسفة فيما بين نهاية عصر اليونان وبداية العصور الحديثة، فسوف يكون هناك فى هذه الحالة هوة فى التاريخ، لا لشئ إلا لأن هناك هوة فى الأشياء، ولايمكن أن يعاب على التاريخ فى مثل هذه الحالة. لكن الوضع سوف يختلف عن ذلك أتم الاختلاف لو صحت النتائج السابقة التى عرضناها فى هذا الكتاب أو لو أنها كانت حقيقية فى جوانبها الأساسية.

فلو أننا افترضنا أن القديس أوغسطين أضاف شيئاً إلى أفلاطون، ولو أننا افترضنا أن القديس توما ودانز سكوت أضافا شيئاً إلى أرسطو فإن تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط سوف يكون له فى هذه الحالة موضوعاً خاصاً به، وسوف يغفر لى القارئ إذا ماكنت أعلق اهمية كبيرة على هذا الموضوع لأن هناك أناساً من مهمتهم أن يقوموا بتعليمه لغيرهم.

فلنسلم – مع ذلك – بأن هذه النقطة ليس لها إلا أهمية ثانوية – فأساتذة التاريخ ليسوا هم العلة الغائية للتاريخ، بالغاً ما بلغت أوهامهم فى هذا الشأن. والمشكلة الحقيقية هى أننى عندما أردت أن استخلص روحا لفلسفة العصور الوسطى وأوحد بينها وبين روح الفلسفة المسيحية فإننى أجد أننى لست ملزما بأن اضع هنا حداً مزدوجاً فهذه النتائج من ناحية مرتبطة بصفة الاعتبارات والوقائع التاريخية التى تقوم عليها، وهى من ناحية أخرى – على افتراض أن هذه الاعتبارات سليمة – لازالت تترك مشكلة فلسفة ذات مضمون أوسع بغير حل وعرضة للنقاش ولاتستطيع هى نفسها أن تحلها. لكن وجودها لايقلل من صحة هذه النتائج، وإذا ماتحدثنا من الناحية التاريخية فمن الواضح أننى لم أحاول أن أقارن بين الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى. يبدو لى فضلاً عن ذلك أن التاريخ نفسه لايزودنا بشئ من هذا القبيل كما أن عملية المقارنة سوف تكون بغير نفع. وكيف يمكن لنا أن نقارن بين المسيحية وبين الرواقية المتأخرة، إذا ماتبين لنا أنه من الصعب جداً أن نبرهن – حتى فى حالة أشكال الفكر المعاصر على الاتجاه الذى حدث فيه التأثير ..؟ وقل مثل ذلك عن العلاقة بين أفلوطين وأستاذه «أمومنيوس ساكاس *Ammonius saccas*». إننا فى محاولتنا أن نقارن بين النصوص فلابد لنا أن نصل إلى وقائع سوف يبقى تفسيرها تعسفياً بشكل واسع لكى تستحق إسم البرهان وحتى لو أننا فضلا عن ذلك ـ حصرنا أنفسنا فيما عرفه فلاسفة العصور الوسطى فعلاً من الفكر اليونانى السابق على العصر المسيحى، فإن عدداً غير محدود من المشكلات الجزئية سوف يظهر أمامنا من الناحية العملية. وإذا ما افترضنا – أخيراً – أننا قمنا بانتقاء مؤقت لبعض المشكلات الرئيسية، فسوف يكون من المستحيل

تقريباً أن نبين بشكل متأن، وبوضوح متساوٍ، ما الذى قدمه الفكر اليونانى على وجه الدقة، وما الذى أضافه إليه الفكر المسيحى. فمنهج مثل هذا البحث لامندوحة له عن أن يعطى انطباعاً بأنه ارتكب ظلماً صارخاً ضد الفكر اليونانى، رغم أن هذا الظلم كان أبعد مايكون عن نية المؤلف. وإذا كان أفلاطون وأرسطو – من ناحية أخرى – بالنسبة للنقاط موضوع المناقشة: قد علما الناس بالفعل، وبنفس المعنى، كل الأفكار التى تنسبها إلى أثر الكتاب المقدس، فإن ظلماً حقيقياً سوف يكون اقترف فى هذه الحالة ضد العهد القديم. فلو أن أفلاطون وأرسطو كانا حقاً من الفلاسفة المؤلهة الموحدين ..Monotheists، ولو أنهما وحدا بين الله وبين الوجود. وعلما الناس خلق المادة، وإذا ماكانت المحركات الأرسطية التى لاتتحرك – كما كان عند بعض الناس الشجاعة ليؤكدوا ذلك – رغم أنها غير مخلوقة، وأبدية وضرورة – إذا كانت هذه المحركات ليست شيئاً آخر سوى الملائكة التوماوية المخلوقة فى الزمان والعارضة، وإذا كانت العلاقة بين عقل الإنسان وإرادته، وكذلك مع وجوده، يرتبطان بالله على نحو مايرتبط المخلوق بخالقه، وعلى نحو مايرتبط الموجودات بالوجود الإلهى – إذا كان ذلك كله يصدق على الفكر اليونانى كما يصدق على الفكر المسيحى سواء بسواء، عندئذٍ فسوف تكون القضية الأساسية التى يدور حولها هذا الكتاب قضية كاذبه من الناحية التاريخية ولا مندوحة عن نبذها والإقلاع عنها. وللمؤرخين الحق فى أن يدلوا بدلوهم فى هذا الموضوع بشرط أن يوافقوا على مناقشة المشكلة بالطريقة التى عرضتها بها.

ولكن ذلك ليس كل شئ فعلى الرغم من أن المشكلة قد عولجت من زاوية الوقائع؛ فإن الإجابة التى اقترحتها لها تزعم أنها تجلب مساهمة إيجابية لمشكلة أكثر اتساعاً من مشكلة روح الفلسفة فى العصر الوسيط، أعنى بها مشكلة المسيحية ومن هنا فإنه من الأفضل أن نطرح الموضوع مع كل دقة ممكنة. مادام لايطرح فى كل مكان بالوضوح الذى كنت آمل أن يعرض به. إن النتيجة التى تظهر من هذه الدراسة أو بالأحرى الخيط الذى يسرى فى هذه الدراسة من بدايتها إلى نهايتها، هو أن كل شئ يدل كما لو أن الوحى اليهودى – المسيحى كان منبعاً دينياً لتطور فلسفى، وأن

الشاهد الأصيل لهذا التطور فى الماضى كان هو العصور الوسطى اللاتينية، ويمكن لهذه الدعوى أن تتهم بأنها مجرد دعوى للدفاع عن الديانة المسيحية. لكن لو صح ذلك، أعنى لو كانت حقاً تستهدف الدفاع عن المسيحية، فإن غايتها الدفاعية هذه لاتطعن فى صحتها ولايمنعها من أن تكون حقيقة. وإذا كانت كاذبة، فلن يكون ذلك بسبب أنها استخدمت للدفاع عن المسيحية. ومن ثم فإن السؤال الوحيد الذى ينبغى أن تطرحه هو : هل هى حقيقة ..؟ وكل إنسان حر بعد ذلك فى أن يستفيد منها كيفما يشاء. ومن ناحية أخرى فإن مايمكن أن يضعها خارج نطاق الفلسفة بل وخارج تاريخ الفلسفة نفسه، هو القول بأنها إذا كانت صادقة فإن كل ما تأثر بالإيمان الدينى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. قد كف فى الحال عن أن يكون له قيمة فلسفية. لكن ذلك ليس إلا مصادرة «عقلية» يقول بها الفلاسفة العقليون، وتعارض العقل بطريقة مباشرة؛ لأنه - أخيراً - إذا كانت هناك فلاسفة للعصور الوسطى فإنها لاتستند إلى شئ سوى قيمتها العقلية. ولاينبغى للمرء بأن يتخلص منها أو يتجاهلها بطريقة قبلية أو بأن يستبدل بها بعض التفسيرات المعكوسة لكى يجعلها هدفا للنقد. إنه يمكن لفلسفة ما أن تستند إلى الوحى ومع ذلك تكون فلسفة فاسدة، وأخطاء مالبرانش - إذا ماكانت مسيحية بعمق وعلى الأصالة - لابد أن تكون فى هذه الحالة مثلاً جيداً بما فيه الكفاية. لكن يمكن لفلسفة ما أن تستلهم الوحى وأن تكون مع ذلك فلسفة حقيقية، وهى إذا كانت فلسفة حقيقية فالسبب أنها فلسفة جيدة. وفى اللحظة التى يبدأ فيها العقل فى إصدار مثل هذه الاستثناءات التعسفية فإنه يفقد الحق فى إصدار حكم ما.

هل أنا بحاجة إلى القول بأننى لم أكن واهماً فيما يتعلق بأهمية وفاعلية ملاحظتى ..؟ إنها على كل حال لن تغير شيئاً من النظرة التى أخذت بها، لكنها على أقل تقدير سوف تبرر مطلباً يواجهه الموقف صراحة، وقبول المبادئ الذى يتبعه قبول نتائجها : باسم الصادرة التى أناقشها كان يمكن للمرء أن يرفض أن يطلق اسم الفلسفة على المذاهب التى أنشأها مفكرو العصر الوسيط، لكن لو أننا سلمنا بأن نقاطها الرئيسية ومواقفها الأساسية كانت حقاً من إنتاج هذه المذاهب نفسها،

ولم تكن على الإطلاق ميراثاً بسيطاً ورثته من اليونانيين، فإننا ينبغى علينا أن نعترف فى نفس الوقت أن كل ماورثته الميتافيزيقا الكلاسيكية من العصور الوسطى ابتداء من القرن السابع عشر لاستبعادها فى الحال من مجال الفلسفة : إن القضية الميتافيزيقية لكى تصبح عقلية لايكفى أن تنسى جذورها الدينية أو أصلها الدينى. لقد انتقلت أفكار كثيرة من العصر اليونانى إلى العصور الوسطى، كما أن هذه الأخيرة نقلت الكثير من أفكارها إلى العصر الحديث فإذا كانت العصور الوسطى سوف تستبعد من مجال الفلسفة على أساس أنها ورثت الكثير من أفكار اليونان، فإن العصور الحديثة ينبغى أن تستبعد من مجال الفلسفة لأنها ورثت الكثير من أفكار العصر الوسيط، أم أنه يكفى أن يقال أن هذه الفكرة أو تلك قد قطعت الصلة بأصلها الدينى لكى تصبح فى الحال فكرة عقلية ..؟ الحق أننا لو أخذنا بالمعيار الذى نحكم به على الفلسفة فى العصر الوسيط وطبقناه على فلسفة العصر الحديث لكان علينا أن نطرد من الفلسفة، ومن التاريخ أيضاً، إلهة ديكارت، وإلهة ليبنتز Leibntz، ومالبرانش واسبنوزا، وكانط .. لأنها ما كان يمكن أن يكون لها أن توجد بغير إله الكتاب المقدس والإنجيل تماماً، كما أن إله القديس توما ما كان يمكن أن يكون له وجود بدون إله هذه الكتب المقدسة.

وعندئذٍ سوف يكون أوجيست كونت A. Cont عن حق. الميتافيزيقا الحديثة ليست سوى ظل يلقيه لاهوت العصر الوسيط ويمكن طردهما معاً بوصفهما غير كافيين بغير إزعاج جدى. أعنى يمكن اعتبارهما علمين أثريين. ومن ناحية أخرى فإن مايمكن أن نكون فيه صرحاء هو أن تدعى أن قيمة الميتافيزيقا الحديثة ترجع إلى كونها قد قطعت صلتها تماماً بأصلها الدينى ولم تعد تخضع لأية مؤثرات دينية. فى الوقت الذى تكون فيه فى الواقع قد ولدت وتغذت من الدين، ومعنى ذلك أننا حين نرفض فلسفة العصر الوسيط فلن يكون ذلك إلا بسبب أنها كان لديها الشجاعة والأمانة لكى تعترف بنسبها وبأصلها الدينى.

وإذا كان ازدراء فلسفات العصر الوسيط لايرجع إلا لهذه الأسباب وحدها فإنه يمكن أن يحشد ليشمل أمثلة كثيرة من العصور الحديثة، بل يمكن القول بأننا لو

رجعنا إلى الماضى وحذفنا من الفكر اليونانى كل مايرجع إلى المؤثرات الدينية فإننا سوف نجد أمثلة أخرى كثيرة.

دعنا نتناول فلسفة العصر الوسيط على نحو ماتقدم إلينا ولنفترض فضلاً عن ذلك أنها تمثل مشكلة كافية لأنها فى الواقع تقدم فعلاً مشهداً أخاذاً لمؤرخ الأفكار الذى يدرسها. فمن المستحيل أن نفتح كتاب الخلاصة اللاهوتية أو كتب الشروح دون أن نجدها مليئة بالنصوص التى لايشك أحد فى أصلها اليونانى.

لقد كانت مكتبة الرجل اللاهوتى فى العصر الوسيط تحتوى أولاً على الكتاب المقدس، ثم تحتوى بعد ذلك على مؤلفات أرسطو، ثم شروح على هذه المؤلفات كشروح ألبيرت الكبير أو القديس توما أو غيرهما، ثم هى تحتوى بعد ذلك إن كانت موارده المالية تسمح على شروح إضافية، ثم شروح على الشروح كما فعل «يوحنا جاندو» - على مؤلفات ابن رشد، يتوج ذلك كله بمجموعة من الأسئلة والاستفسارات عن معنى ذلك كله، ولو أننا درسنا هذه الشروح دراسة جيدة لوجدنا أنها يمكن أن تتهم بعدم الأمانة، ولايمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك إذا كنا نجدها تسوق النص الواحد تفسيرات وشروحاً يناقض بعضها بعضاً، فكل مفكر يجد فى ترسانة أرسطو الذى لاينضب لها معين كل العبارات والجمل التى يحتاج إليها لكى يبرر موقفه الخاص ..

لقدكان أحد المفكرين القدامى يقول: «إن أنف النصوص التى نستشهد بها مصنوع من الشمع، وفى استطاعتك أن تديره فى أى اتجاه تشاء» فمن المخدوع هنا إذن؟ إما أن تكون العصور الوسطى قد تناولت الفلسفة اليونانية بطريقة جادة وعندئذ فإننا ينبغى أن نعترف بأن التفسير الذى قدمته لها لاهو مترابط فلسفياً، ولا هو أمين تاريخياً، وإما أن يكون العمل الذى قامت به لا علاقة له باليونان وعندئذ فلابد أن يتساءل : ما الهدف الذى كان يستهدفه القديس توما والقديس بونافنتير غير تأسيس فلسفة مسيحية تحمل طابعاً نوعياً خاصاً، فلسفة تكون أصيلة جديدة..؟ ولماذا فضلوا أن يرتدوا ثياباً مهلهلة استعاروها من الفلسفة اليونانية بدلاً من أن يظهروا هدفهم الحقيقى فى إنشاء الفلسفة المسيحية؟ لماذا خاطروا بمغامرة

الظهور بمظهر المسيحيين المتنكرين فى ثياب يونانيين، بدلاً من أن يظهر بمظهر لاهو يونانى ولا هو مسيحى ..؟ ومع ذلك فسواء قلنا إنهم مسيحيون أقل، أو يونانيون أقل فمن الصعب أن نتوقع النظر إليهم كفلاسفة.

والواقع أن العصور الوسطى هى ككل مركب معقد بما فيه الكفاية بحيث لايسمح بتزويدنا بتدقيقات من هذا النوع تحقق الفروض التى تفترضها، وفى استطاعتنا أن نعرف إلى حدٍ ما كيف كان تعليم الفلسفة فى الجامعات فى القرن الثالث عشر، لو أننا انتزعناها عن عمد بحيث لاتخضع للمؤثرات المسيحية المحيطة حولها. ولقد حاول ابن رشد أن يقوم بعمل كهذا مع الإسلام (أعنى أن يبعد الفلسفة الإسلامية عن المؤثرات الدينية المحيطة)، ولقد جدد الرشديون نفس التجربة فى تربة مسيحية، وكانت النتيجة هى مانعرفه جميعاً : عقماً كاملاً للفلسفة، ويمكن لنا أن نناقش - وسوف نناقش باستمرار بغير شك - مدى أمانة تفسيرهم، ذلك لأننا فى يومنا الراهن يوجد لدينا من الأرسطيين ومن التفسيرات الأرسطية بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن العصور الوسطى تعنى عندهم المثل الأعلى لغياب الأصالة أو انعدامها، بل لو أنك برهنت على أنها أضافت شيئاً إلى الفلسفة لضايقهم ذلك تمام المضايقة، وهم يقولون لنا : تذكروا الانتقادات اللاذعة التى وجهها ابن رشد ضد ابن سينا، حين ضبطه متلبساً بارتكاب فعل سافر هو «اختراع» شئ ما! وعلى هذا النحو عاشت الفلسفة اليونانية - التى لا صلة لها بالوحى المسيحى - فى هذا الخليط من الأرسطية والأفلاطونية الجديدة. ولقد استمرت عدة قرون طويلة من القرون الثالث عشر حتى القرن السادس عشر دون أن تخرج منها فكرة واحدة أصيلة، وإذا كنا نشعر بالأسف لأن العصور الوسطى التى استغلت الفلسفة اليونانية منعت نفسها من التخلى عن الحرفية، أو إذا كنا نجد من ناحية أخرى أن هناك أقوالاً ببغاوية فى العصر الوسيط فإننا يمكن أن نقول إن ذلك لاينطبق على القديس بونافنتير، ولا على القديس توما الأكوينى.

والأخير - لسوء الطالع - لم يجن شيئاً على الإطلاق وهذا هو على وجه الدقة مايعاب عليه باسم الروح النقدية، إن الفلاسفة المسيحيين عندما يستلهمون

أفلاطون وأرسطو، وعندما يستعينون بمبادئهما فإنهم يفعلون ذلك لكى يستخلصوا منها نتائج لم يكن يحلم بها أفلاطون ولا أرسطو، بل أكثر من ذلك لو أنهم وجدوها فى مذاهبهم لهدموها، وتلك هى على وجه الخصوص حالة التفرقة الشهيرة بين المادية والوجود، والضرورى بأى معنى شئت أن تفهم به هذه الكلمة، وهى تفرقة معروفة فى الفلسفة المسيحية لكنها لامعنى لها فى فلسفة أرسطو. كما أن فكرة القوة Fortency من وجهة نظر المذهب المشائى المتسق مرتبطة بفكرة المادة، لأن المادة هى الإمكان أو هى القوة، وبالتالى فإن ما ليس مادة لايكون قوة وإنما فعل، وكل شئ لا مادى هو فعل خالص، أعنى أن اللامادة الخالصة هى الفعل الخالص أو هى الله، أما عند الفيلسوف المسيحى فإن الوجود اللامادى لايكون بعد فعلاً خالصاً، بما أنه يكون بالقوة بالنسبة لوجوده الفعلى، وهذا هو السبب فى أن القديس توما عندما مد نطاق فكرة القوة فإنه فضل اتحادها مع فكرة المادة : وبدلاً من أن يوحد بينها وبين نمط معين من الوجود – وهو وجود المادة – فإنه مدها إلى الوجود الفعلى نفسه، ويذهب دانز سكوت أبعد من ذلك : فهو لأنه شغوف بالموجودات ويريد أن يضمن عناصر إيجابية لك لالموجودات فإنه قام بنفس عملية الفصل بين المادة والقوة التى قام بهما القديس توما : فالمادة كما يتصورها لها وجود بالفعل خاص بها، كما أن تمييزها عن الصورة يتطلب أن تكون مختلفة عنها بطريقة مباشرة وبطريقة جذرية، ولابد أن ينسب لها وجود الفعل خاص بها لايكون أقل من الوجود بالفعل الذى ينسب إلى القوة ذاتها، وتلك كما يعتقد «دانز سكوت» نتيجة لايمكن تجنبها مترتبة على مفهوم الخلق المسيحى : ذلك لأنه لو أن المادة كانت مخلوقة، فهى لها وجود، وهى لو كان لها وجود فهى فعل، أو هى فى حالة فعل وها نحن أولاء نجد أنفسنا أمام مذهب أرسطى لاترتبط فيه القوة بالمادة – باسم ميتافيزيقا للوجود غريبة عنه تماماً – أكثر مما ترتبط الصورة بالوجود بالفعل، لكن ألا يعنى ذلك تأسيس الميتافيزيقا على غموض فى المعنى أو التباس خالص، وأن تقيم مع الميتافيزيقا أيضاً كل الفيزيقا، وعلم النفس والأخلاق التى تستلهمها ..؟

وهذه الواقعة لاشك فيها لكنها تظل بحاجة إلى تفسير، فإذا ماقال قائل إن نتائج

القديس توما ودانز سكوت إذا ما أخذت فى ذاتها، ومن وجهة نظر دجماطيقية، لوجدنا أنها قابلة للمناقشة - فإن مثل هذا القائل حر تماماً فى أن يقول ذلك، فهما كفلاسفة يخضعان لقانون واحد، وطالما أن نظرياتهما تقدم بوصفها نظريات عقلية فلابد أن تخضع لحكم العقل، لكن كل من يدعى أن لديه الحق فى الحكم عليها ينبغى أولاً أن يبذل جهداً فى فهمها، ولاشئ أسوأ لمن يقوم بمثل هذا العمل من عملية الشرح للفهم السئ أو المعنى المعكوس، ولكن لنفترض أن النظرية التى علينا أن نناقشها مفهومة فكيف يمكن للمرء إذن أن يأخذ عليها أنها لم تنغلق على نفسها فى نسق متقن مقدماً فى حين أنها اتخذت منه نقطة إنطلاق لطريق مفتوح ..؟ إننا يمكن بنفس الطريقة أن نقول إن مالبرانش واسبنوزا ليسا فلاسفة لأنهما أقاما مذهبيهما على أسس فلسفة ديكارت، وأنهما استخلصا من منهجه نتائج لم يرها هو نفسه، وهل يمكن أن يدرس فشته Fichte على أنه تبسيط أحمق مضطرب للمعنى الأصلى للكانطية؟ وأن شوبنهور حاول أن يقوم بعملية تموضع للإرادة وأن ذلك ليس سوى سوء فهم لكتاب كانط «نقد العقل العملى»..؟ إن القيام بعملية نقد للمذاهب تكون تاريخية وفلسفية فى وقتٍ واحد ومن وجهة واحدة - يعنى أن تقوم بمحاولة متناقضة فى الحدود، وكل فلسفة تستمد من غيرها وتختلف عن الفلسفة التى تستمد منها، ويمكن للنقد التاريخى أن يشغل نفسه بالطريقة التى استمدت بها فلسفة مامن فلسفة أخرى، وطبيعة الأختلاف بين الفلسفتين، لكن هذا النقد لابد أن يحطم هاتين الفلسفتين ويحطم موضوعه فى نفس الوقت لو رفض أن يكون لها حق الاختلاف.

وإذا كان التقييم النظرى للمذاهب فى التاريخ يختلف عن تقييم التاريخ نفسه فإنه لن يجد أحد شيئاً يبرهنه ضد الفلسفة المسيحية حين يبين أنها عرضت الفلسفات اليونانية التى استمدت منها فى ضوء جديد، فأنت حين تدينها فلسفياً بأنها ليست متسقة مع هذه الفلسفات، فإنه سوف يكون عليك أن تبرهن بأن مشكلة الوجود والضرورة لم تكن مشكلة أساسية فى مذهب أفلاطون وأرسطو. وإذا كان فى استطاعة المرء أن يبين أن واحداً من هذين الفيلسوفين لم يحاول التفرقة بين

الضـرورى والعرضـى، وأن يربط بـين فكرتـى الضـرورى والواقعـى، وبين العـرضى والممكن وأن يجعل نظام العرضية تابعاً لنظام الضـرورة الذى يفسر حقيقته ويشكل أساس مـعقوليـته، فإنـه يكون قـد فعل الكـثير لـكى يضع تـرابط الفـلسـفـة المسيحـية موضـع الشك. لكن لو كـان صـحيحاً – على العكس – أن اليونانيـين قد أثاروا بالفعل مشكلـة أصل الـوجود فكيـف يمكن إنكار أن الفـلاسفة المسيحـيين كانوا معهـم تماما فى نفس الخط، وهـم يـعـمقون مشـكلة الحـقيـقة الواقعـية ويدفعـون بها إلى مـستوى الوجود الفعلى ويعطون بذلك ولأول مرة لمفهـوم الوجود بالفعل مغزاه الكامل. يبدو لى أن هـذا العـمل كان هـو العمـل المتميز الذى قـامت به الفلسـفة المسيحـية، ومن هنا تأتى جراتـها كلها، ومن هنـا أيضاً تكون فلسفـة أصيلة، امتد أثرهـا إلى ماوراء حدود العصـور الوسـطى، وسـوف يستمر فى مواصلـة التأثير طالما أن هناك بـشـراً يؤمنون بإمكان قيام الميتافيزيقا. إننا لكى نقتنع بـوجود فلسفة للعصـر الـوسيط فليس علينا سوى أن ندرس ممـثليها، أما مـن سوف يقتنع بـأن يواصل ترديد القـول – عن إيمان بسلطة غيره – بأن رجالات ذلك العصر كانوا عبيداً للسلطة أو أسرى لغيرهـم أو من يحاول أن يـكشـف أخطاءهـم باسـم الحرية الـعقلية – لأنـهم رفضـوا أن يكـونـوا أسـرى للـنصـوص الأرسطيـة ـ فإنـه سـوف يكـون فـى الحـالتين عـلى حـق، فمـن الـيسـير أن يكـون المرء علـى حق باسـتمرار حين يـؤكد دعوى مـاعلى حـساب أى تفـكك، إن روح الـنقد التى يـتصورهـا المـرء على هـذا الـنحو تزعـم كل لـون من ألـوان حرية الـعـمل إلا حرية الـعمل ضـد نفسـها، ويمكن لـلمـرء أن يفضل مـثلاً أعلى آخر : مـثـلاً لـروح حـرة لاتستـسلم لوضع الوقائع ولاتسـعى قط أن تكون على حق ضـد العقل.

لكـننا فـى هـذه الحالة سـوف نتجـنب نصـف الاعتراض لـكى نخاطـر بالوقـوع فى الـنصف الآخر. فلـو أن الفكر فـى العصـر الـوسيط اسـتمتع بـهذا الاسـتقـلال، وعاش حياة فلسفية أصيـلة، فما هـى الرابطة الحـقيقية التى تربط بـينه وبين الدين، وبعبارة أخرى إذا لـم يـكن هـذا الفكر قـد خان الفلسـفـة. فكيف يمكـن له ألا يخون المسيـحية.؟ من العبث إخفاء خطورة هـذا الاتهام، على الـرغم من أن الدفاع عن الفكرة فى العصر الوسـيط قد لايكـون مستحـيلاً، لكـننا نسـتطيـع أولاً أن نسأل أولئـك الذين ينـكرون

وجود هذا الفكر إنما يفعلون ذلك باسم مبدأين متناقضين : المبدأ الأول هو أن ماهية الفلسفة قد انحلت فى هذا الفكر، وأنه سمح لها بأن تضيع فى قلب الدين – وهذا بالطبع احتمال. والمبدأ الثانى هو أن ماهية المسيحية من ناحية أخرى قد هبطت وأصبحت مجرد فلسفة فحسب : وهذا بدوره اعتراض معقول تماما : لكن ليس من الممكن أن نأخذ بهما معاً، فإذا كان المفكرون فى العصر الوسيط فلاسفة على الأصالة حتى أنهم تآمروا على جوهر المسيحية، فكيف لاتؤخذ مذاهبهم مأخذ الجد، وبأى حق يحذفون من تاريخ الفلسفة ..؟ لكن إذاكانوا – على العكس، قد ضحوا بالفلسفة على مذبح المتطلبات الدينية فى المسيحية، فكيف يمكن للمرء أن يعيب عليهم أنهم لم يكونوا مسيحيين..؟

وبين هذين الاعتراضين تكمن الحقيقة التاريخية – وهى حقيقة لأنها تتطابق مع الوقائع. والاتهام الذى يقول أنهم ضحوا للفلسفة بأكثر مما ينبغى هو الاتهام الأقدم، وهو أيضاً أكثر الاتهامات التى وجهت ضد الفلسفة المسيحية سطحية، فالبروتستانتية حتى يومنا الراهن تعتبر مهمتها :«أن تعمل ضد الغزو الذى قامت به الروح الوثنية للكنيسة». وترى فضلاً عن ذلك أن هذا الهدف كان إحدى الغايات الرئيسية التى نذر لها المصلحون الدينيون أنفسهم فى القرن السادس عشر. وهذا صحيح : فهناك كثير من نصوص لوثر التى تشهد بذلك لو أردنا ذلك. غير أن الاعتراض على الرغم من أنه يمكن أن يكون له معنى بروتستنتياً خالصاً فإنه ليس بالضرورة بروتستنتياً فى ماهيته، فمالبرانش لم يكن مثلاً بروتستنتياً، ومع ذلك فقد كان يشكو مر الشكوى من الطابع الوثنى للإسكولائية، تلك التى يسميها «فلسفة الثعبان هذه» ولم يكن أرازموس Erasmus لوثرياً، ولم يود مطلقاً أن يكون كذلك، لكن ذلك لم يمنعه من أن يحتج مع لوثر خلط أرسطو بالإنجيل الذى قام به فى العصور الوسطى ألبيرت الكبير، والقديس توما ودانز سكوت. فعنده هو الآخر أن فلسفة المسيح هى المسيح بدون فلسفة، أعنى باختصار القديس بطرس الدميانى، وجميع المعارضين للجدل، وآباء الكنيسة أنفسهم، هؤلاء جميعاً لم يكونوا يحتاجون إلى أن ينتظروا الإصلاح الدينى لكى يحذروا اللاهوتيين من الطريق الخطر الذى

كانوا يوجهون فيه الإيمان حين تحولوا إلى فلاسفة، وبأى حماس يذكر جريجورى التاسع أساتذة اللاهوت بجامعة باريس ويحذرهم من أن الفلسفة «خادمة اللاهوت هذه» فى طريقها إلى أن تصبح هى السيدة! فهؤلاء اللاهوتيون الذى ينبغى عليهم أن يكونوا «طلاب لاهوت» فحسب ألم يتحولوا بذلك إلى مجرد أناس يريدون أن يتجلى لهم الله؟ لقد أرادوا أن يثبتوا الإيمان بالعقل الطبيعى، وهم بذلك قد جعلواالإيمان نفسه بلا فائدة، فليس ثمة جدارة أو دور له قيمة يقوم به الإيمان مادام العقل يبرهن على ذلك. فليحترس هؤلاء اللاهوتيين من أن يتحولوا إلى فلاسفة – ذلك هو التحذير المقدس الذى أصدره البابا إلى جامعة باريس ليحميها وينقذها حتى من نفسها. والبراهين والشواهد كثيرة جداً وهى تأتى من جهات متعددة ومختلفة، دع عنك وجود بعض الصعوبات الحقيقية المتأصلة فى طبيعة الأشياء. فلنحاول إذن أن نرى ماهى بالضبط وأين كانت.

إن الاعتراض إذا ما أخذناه فى ماهيته لوجدنا أنه يطرح قبل كل شئ من زاوية الدين، وأياً ما كانت المسيحية التى ألهمته فهو اعتراض مسيحى فى النهاية، أعنى أنه صادر عن أناس يفهمون المسيحية بطريقة معينة : فالخطر الذى يطلب من الفيلسوف المسيحى الاحتراس منه.هو خطر إعادة الإنسان إلى مستوى المذهب الطبيعى اليونانى القديم، بأن ننسى الإنجيل وما قاله القديس بولس عن النعمة، ولا شئ فى حد ذاته، يمكن أن يكون أكثر صحة من ذلك، فلا أحد يهتم بصالح المسيحية ينكر فائدة مثل هذا التحذير، ولاحتى الضرورة الدائمة له. لكى ينبغى علينا مع ذلك أن نحذر استنتاج نتائج من هذه الحقيقة لاتتفق معها أو تخالف حقائق أخرى، ولاسيما حقيقة الفلسفة. لقد احتج أرازموس «باسم المذهب الإنسانى ضد تلوث الإنجيل بفلسفة العصر الوسيط، وأراد أن يرجع بنا فيما وراء «دانز سكوت» «والقديس توما، والقديس بونافنتير» بحيث نتجاوز هؤلاء جميعاً لكى نعود إلى حرفية النص المقدس. لنفترض أنه كان على حق ولنسلم بأنه من المرغوب فيه أن نذكر الفلاسفة المسيحيين بأن الفلسفة ينبغى عليها ألا تنسى الإنجيل، لكن ينبغى علينا أيضاً أن نتساءل. بأى حق أضاف «أرازموس» بعد ذلك قوله إن الإنجيل نفسه

سفة ..؟ فإذا كان المسيحيون ليس لهم الحق فى أن يبحثوا عن شئ خارج الإنجيل الكنيسة، فمما لاشك فيه أنه لاشئ ينقص مسيحيتهم، لكن هل من المؤكد أيضا انه يكون له مع ذلك فلسفة؟، إما أن المرء لن يرى فى الإنجيل سوى مذهب أخلاقى لبيعى فحسب، وهذا يعنى إلغاء الطابع الدينى، وإعدام المسيحية بحجة إنقاذها، وإما ن يتدعم الطابع الدينى للإنجيل ومافيه من طابع يعلو على الطبيعة، ولكن كيف مكن للمرء فى هذه الحالة أن ينظر إليه على أنه فلسفة؟ الواقع اننا إذا ما أردنا أن نسق مع أنفسنا فإن علينا أن نتجاوز موقف أرازموس لنبحث عن موقف أخر.

لقد كان موقف لوثر، أقوى من ذلك بكثير، فقد كان له على الأقل ميزة صراحة، ففى رأيه «ليس هناك عدو للنعمة أعظم من أخلاق أرسطو»، ومن الآن تصاعداً ليس هناك اتفاق أو مصالحة، فليست المسألة فقط أن المسيحية ليست فلسفة. وإنما المسألة هى أنه لن تكون هناك على الإطلاق فلسفة صالحة لأن يقال عنها متفقة مع الإنجيل، ولقد سارت قلة قليلة من تلاميذه فى هذا الطريق حتى نهايته، ومهما يكن من شئ فإنه حتى فى اللحظة التى ترفض فيها نتائجه أساساً، أو حين نرفضها بكل قوتنا، فإننا لايمكن أبداً أن ننسى الحقيقة القديمة التى اهتم جريجورى التاسع وكثيرون غيره من اللاهوتيين فى العصر الوسيط بالمحافظة عليها وهى : الطابع المفارق أو المتعالىٰ بطريقة جذرية للمسيحية بوصفها دينا، من حيث علاقتها بالفلسفة كلها بصفة عامة، وبالفلسفة المسيحية نفسها بصفة خاصة.

فمن المرغوب فيه أن نبرز قليلاً هذه النقطة لأن الجهل بها هو أصل معظم الخلافات الدائمة وسوء الفهم المتزايد من هذه الوجهة من النظر فإن لوثر، واللوثرية المتسقة – وهى أمر نادر – ليس من المحتمل أن يقع فى سوء فهم ما دامت المسيحية كما يتصورها لوثر تحول بينه وبين أى لون من الوان فلسفة الطبيعة. لكن بالنسبة لأولئك الذين يريدون – دون أن ينكروا مشروعية الفلسفة – أن تتجسد المسيحية كلها وبأسرها فيها، «أعنى الفلسفة» فإن فكرة الفلسفة المسيحية سوف تبقى دائماً كحلم يحوم إلى الأبد فى سماء الممكنات، حلم محكوم عليه بحكم طبيعته نفسها الا يتحقق. فهم يقولون إن الفلسفة المسيحية لم توجد قط وهى غير موجودة الآن،

لكنها يمكن أن توجد وهي بغير شك سوف تولد فى القريب العاجل، قريباً جداً - بشرط أن تطول الحياة للشخص الحالم لكى يصبح الحلم حقيقة واقعة، وربما كان موضوع آمالهم لاينتمى إلى مجال الممكنات، فهؤلاء الباحثون عن الفلسفة المسيحية لم يجدوا ضالتهم المنشودة فى فلسفة العصر الوسيط، لكنهم لم يجدوها أبداً داخل أنفسهم أيضاً، ذلك لأنهم بلا فلسفة، أنهم يريدون فلسفة تكون فلسفة أصيلة، أعنى فلسفة عقلية خالصة وصارمة. لكنهم يريدون أن تتكامل معها فى نفس الوقت جميع التجارب العالية والمفارقة التى تعلو على الطبيعة والتى تنتمى بصفة خاصة إلى الديانة المسيحية وتكون ماهيتها الدينية. إن الدراما الداخلية والوثيقة للطبيعة والنعمة، والحياة المتوارية للمحبة، وأسرار الحياة الإلهية فى الله وفى الروح، هذه كلها أمور بدونها لايمكن للمسيحية أن تقوم لها قائمة، وهذه هى الأمور التى يحاولون عبثاً أن يجعلوها تتكامل مع هذه الفلسفة المسيحية التى هى باستمرار على وشك الميلاد، والتى غيابها عن الفلسفة المسيحية التى ولدت بالفعل يمنعهم من أن يعتبروا هذه الفلسفة مسيحية.

والواقع أن غياب هذه الأمور عن الفلسفة المسيحية هو على وجه الدقة الذى جعلها فلسفة ولاشئ آخر سوى فلسفة، ولأن تكامل هذه الأمور التى تعلو على الطبيعة والمفارقة - مع فلسفة ما لابد أن يكون عملاً متناقضاً فإن الفلسفة التى يبحثون عنها لن توجد على الإطلاق، فهم لابد أن يبذلوا جهدهم من جانبهم للبحث عن فلسفة أفضل. إن فلسفة ما، حتى الفلسفة المسيحية نفسها يمكن أن تجد لها مكاناً فى صرح الحكمة المسيحية، وتحتوى بالطبع على أشياء أخرى كثيرة، لكنها لايمكن أبداً أن تكون مرادفة للحكمة المسيحية. إنك حين تطلب من الجزء أن يمتص الكل، وأن يظل مع ذلك مخلصا لماهيته، فإنك فى هذه الحالة تطلب تدمير الجزء والكل فى آن واحد. ومن ثم فإذا مانفذنا الفلسفة فى العصر الوسيط لأنها لم تكن مسيحية، نفذناها على أساس أن تأملاتها عن الطبيعة، وعن المادة الأولى، وعن وحدة الصور وكثرتها، لاتحتوى على شئ يمكن أن يكون ذا نفع أساسى أو له علاقة جوهرية بالخلاص، أو لو أننا نفذناها على أساس أن كل ماهو جوهرى للخلاص

يبدو أنه لايجد له مكاناً فيها – لو أن ناقداً قال ذلك، فإنه يبين لنا ببساطة أنه لم يفهم طبيعة الديانة المسيحية ولا طبيعة الفلسفة، فى حين أن المفكرين فى العصر الوسيط فهموهما معاً فهماً جيداً، وهذا هو السبب فى أنهم حين التقطوا بعزم وتصميم خيوط الفكر النظرى اليونانى نجحوا فى جعله يتقدم، وإذا ماساورت الشكوك شخصاً ما، أفلا يكون ذلك يقيناً بسبب أنه يبحث عن الفلسفة فى العصر الوسيط حيث لايمكن لها أن توجد، أعنى فى الدين.؟

يقال إنه لايوجد فى تاريخ الفلسفة مبدأ مسيحى واحد أصيل يمكن أن يكون فلاسفة العصر الوسيط – والفلسفة من خلالهم – مدينين به إلى الكتاب المقدس أو إلى الإنجيل. ولو صحَّ ذلك فهل يبرهن على شئ ضد وجود الفلسفة المسيحية وأصالتها؟ كلا على الإطلاق؛ فالمسيحيون الذين كانوا فلاسفة، أو الذين أرادوا أن يظلوا فلاسفة، أو كان لديهم الأمل فى أن يصبحوا فلاسفة برهنوا على أن لديهم حساً أولياً جيداً حين لم يتجهوا إلى الإنجيل لكى يبحثوا فيه عن شئ يقيمون عليه فرقة فلسفية تنضاف إلى الفرق الفلسفية الأخرى. المؤرخون ـ من جانبهم ـ الذين يذهبون إلى أن الإنجيل لم يحدث قط أية ثورة مفاجئة فى الحالة التى كانت عليها قبلة المشكلات السيكولوجية، والفيزيقية، والميتافيزيقية، والأخلاقية، بصفة عامة. هؤلاء المؤرخون لايفعلون شيئاً سوى قبول واقعة واضحة هى أن المسيحية عدلت الفلسفة، لا بإضافة مذهب فلسفى جديد إلى المذاهب القديمة، وإنما بأن تجاوزتها كلها. «فالأنباء الطيبة» كانت وعداً بالخلاص، وماكان يضعه الإنجيل بين أيدى الناس لم يكن إذن مفتاحاً لحل مشكلة «المادة الأولى» التى نشأ منها العالم، فالفلاسفة قبل مجئ المسيح مثل بعد مجيئه لم يكونوا يجدون تحت تصرفهم من معطيات فنية سوى النتائج التى تكدست بصبر عن طريق الجهود المضنية التى بذلها الفلاسفة اليونانيون، وإن كان المسيحيون قد بدأوا منها وجعلوها نقطة انطلاقهم، فإن السبب هو إنه لم تكن هناك بداية أخرى ممكنة بالنسبة لهم. والواقع أن فلسفة المسيحيين كانت، ولم يكن من الممكن أن تكون شيئاً آخر غير ذلك، استمراراً ومواصلة للفلسفة اليونانية. والشئ الوحيد الذى ينبغى علينا أن نضيفه هو أنه لو كانت بدأت

بأيديهم وواصلت سيرها بمجهوداتهم، فلقد كان السبب هو على وجه الدقة أنهم كانوا مسيحيين.

إن دينهم لم يكن يجلب معه فلسفة جديدة، لكنه جعل منهم أناساً أخرين وجعلهم يولدون من جديد. وهذا الميلاد الجديد كان لابد أن يرتبط بميلاد جديد فى الفلسفة، أعنى بنهضة فلسفية، حيث كانت الفلسفة - والحق يقال - بحاجة إلى نهضة جديدة. ذلك لأن فكرة أفلاطون وأرسطو، وفكر ديمقريطس وأبيقور والنظام الأخلاقى عند الرواقية قد أعطت كلها ثمارها، ونحن لن نقول إنها كانت قد ماتت، ذلك لأن سنيكا وأبتكتيتوس وماركوس وأريليوس سوف ينهضون ويكذبوننا، لكنهم لايستطيعون إلا أن يقدموا ثماراً من هذا النوع، بل إن الشجرة العجوز كانت فى كل مرة – طوال القرون المسيحية الأولى – تصبح خضراء من جديد وتجلب معها عصارة جديدة، والسبب هو أن حياة دينية جديدة بعث فيها الحركة والنشاط، ولقد كانت هذه الحياة هى الحياة المسيحية، بل حتى أفلوطين نفسه – الذى رفض المسيحية – كان فى نفس الوقت مثل أورجين Origin تلميذاً لأمانيوس ساكاس، ولم يكن الأخير يجهل ولا تلاميذه - وجود الديانة المسيحية. وعندما بدأ الفلاسفة المسيحيون أنفسهم فى الظهور فإن الإنجيل – على الأرجح – كانت له علاقة بالأشكال الجديدة التى ظهر فيها الفكر الوثنى نفسه، ولقد نوقشت هذه الديانة الجديدة وفندت، لكن الفلاسفة الوثنيين عرفوها كقوة يعمل بها حساب ولابد أن توضع فى الاعتبار. وما الذى ستكون عليه الحال عندما يتناول المسيحيون بدورهم المشكلات الفلسفية القديمة ويشيعوا فيها روحاً جديدة؟ إنهم بالتأكيد لن يبحثوا فيها عن سر حياتهم الدينية، لأن مصدر هذه الحياة يقع فى مكان أخر، لكنهم لن يرفضوا السماح لحياتهم الدينية بأن تغذى هذا النقاش وأن تسهم فى حله؛ وأن تعين فى الإعداد للنتيجة النهائية، ولم يفعل الفلاسفة فى العصور الوسطى شيئاً آخر غير ذلك، فلقد واصلوا وأكملوا العمل الذى بدأ منذ القرن الثانى، وجعلوه أكثر قرباً من نقطة الكمال، لو كانت الفلسفة عرضية – حتى الفلسفة المسيحية نفسها بالنسبة للديانة لمسيحية، فلماذا إذن ظهرت إلى الوجود ؟ وبعبارة أخرى لماذا كان

مصور الوسطى المسيحية فلسفة؟ يمكن أن تجيب ببساطة على هذا السؤال: إنه ن لابد أن تكون هناك فلسفة بمجرد مايوجد مسيحيون فلاسفة، ولم يكن ثمة ئ يجبرهم على هذا التفلسف، لكن لم يكن ثمة شئ أيضاً يمنعهم من أن يفعلوا ك لكن مثل هذه الإجابة لابد أن تكون سطحية، والحقيقة هى أن تكوين الفلسفة سيحية كان أمراً لا مندوحة عنه فى الواقع إن لم يكن بحق أيضاً، ولايزال الأمر ى هذا النحو حتى يومنا هذا، وسوف يظل على هذا النحو مابقى هناك مسيحيون كرون وضرورة وجود فلسفة مسيحية لاينبع من ماهية الديانة المسيحية – وهذه اهية هى النعمة – لكنه ينبع من طبيعة استقبال النعمة، فتقبل النعمة يعبر عن بيعة معينة، والطبيعة هى الموضوع الخاص بالفلسفة، فما أن يفكر الرجل سيحى فى الذات التى تتقبل حتى يصبح فى الحال فيلسوفاً.

وإذا كان لى أن أستخرج من جميع التحليلات المتنوعة التى وضعتها أمام القارئ– نيجة من النتائج التى وصلوا إليها – فإننى يمكن أن أقول إن النتيجة الجوهرية فلسفة المسيحية هى: إثبات عمق للواقع وخيرية ذاتية للطبيعة، وهى خيرية لم ستطع اليونانيون سوى التنبؤ بها فى غموض وإبهام؛ لأنهم لم يستطيعوا معرفة صلها ولا غايتها، وأنا أعنى أن هذه القضية التى سبقتها الآن تبدو مفارقة. لكن وقائع تصرخ فينا بشكل لاسبيل إلى إنكاره: أليس من التخبط الواضح أن نأخذ اقاله آباء العصر الوسيط وأساتذة عن فساد الطبيعة، على أنه ماكانوا يعتقدون فيه ن الطبيعة؟ ومع ذلك فهذا خطأ يرتكب، وعندما نرتكبه فإننا لانقترف خطأ بسيطاً؛ لك لأننا ننسب إليهم شعوراً لم يشعر به المفكرون المسيحيون فى حين أننا نحذف نهم شعوراً آخر لو لم يوجد لديهم لاستبعدوا من مجال الديانة المسيحية، كيف ظهر مثل هذا الخطأ ..؟ الواقع أن هناك أسباباً كثيرة لذلك وهى معقدة للغاية، لكن ناك سبباً واحداً من بينها على الأقل لاشك فيه، وأعنى به تغير المنظور لماهية ديانة المسيحية الذى حدث ابتداءً من عصر الإصلاح الدينى ثم امتد واتسع بعد لك، ولاسيما على يد الينسية أو الجانسية Jansenism[1].

---

١) مذهب لاهوتى يرى أن الإنسان مجبر فى أفعاله، وأن الخلاص عن طريق موت المسيح قاصر على فئة قليلة من الناس.

فما هو غير صحيح فى مسيحية القرون الوسطى أصبح صحيحاً فى مسيحية المصلحين الدينيين، فلا اليهود، ولا اليونانيين، ولا الرومان الذين كان يوجه لهم الإنجيل تعاليمه، كانوا ينظرون إلى هذه التعاليم على أنها نفى للطبيعة أو نفى للإرادة الحرة، بل على العكس، ففى القرون الأولى للكنيسة كان لابد لكى تكون مسيحياً أن تأخذ موقفاً وسطاً بين مانى Mani الذى أنكر خيرية الطبيعية، وبين بيلاجوس Pelagias الذى أنكر جراحها، والتى تحتاج بسببها إلى النعمة لكى يشفى منها. والقديس أوغسطين نفسه – على الرغم من أن مناظراته ضد بيلاجوس جعلت منه أستاذاً للنعمة – فإنه يمكن أيضاً أن يسمى أستاذ الإرادة الحرة، لأنه بعد أن بدأ فى كتابه عن الإرادة الحرة قبل أن يعرف بيلاجوس، فقد رأى أنه من الضرورى أن يكتب عن النعمة وعن الإرادة الحرة فى قلب صراعه مع بيلاجوس، أما لو أنك أردت إرادة غير حرة فلابد أن تبحث عنها عند لوثر، فلقد ظهر لأول مرة مع الإصلاح الدينى هذا التصور لنعمة تنقذ الإنسان دون أن تغيره، ولعدالة تفتدى الطبيعة الفاسدة دون أن تصلحها، ولمسيح يغفر الخطايا ويعفو عن الخاطئ، ولما أحدثه فى نفسه من جراح – دون أن يداويها. وكلما مر الزمن وفقدت كاثوليكية العصر الوسيط تأثيرها بدأ الخلط بين المسيحية وبين هذه المسيحية التى أصلحت والتى هى نفى مطلق لها. ومنذ تلك اللحظة والفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط كلها لايمكن أن تظهر أبداً إلا كخطأ واضح وادعاء فارغ لايمكن أن ينخدع به أحد.

والواقع أننا لو افترضنا أن العصور الوسطى أنكرت دوام الطبيعة مع الجراح التى أحدثتها الخطيئة، فكيف يمكن لنا أن نتخيل فلاسفتها يمكن أن يهتموا بطريقة حادة بإنجاز فيزيقا أو أخلاق أو ميتافيزيقا تقوم على هذه الفيزيقا وهذه الأخلاق.؟ وطالما أننا افترضنا أن الموضوع الذى اتخذه اليونانيون لفكرهم العقلى قد توقف من الآن فصاعداً عن الوجود، فما هو الأساسى الذى يمكن أن يترك بعد ذلك للفلسفة لاشئ سوف يفيد فى الاعتراض بأنه يبدو أنه كان هناك فلاسفة فى العصور الوسطى، فهم يمكن أن يكونوا قد نظروا إلى أنفسهم على هذا النحو، لكن يمكن ألا يكونوا كذلك فى الحقيقة، ذلك لأن مسيحيتهم تمنعهم من الإفراط فى الفلسفة : ولاشك أن ذلك

، يمكن أن يكون صحيحاً لو أن موقفهم الديني على نحو ماوصفناه، فإذا لم تكن
ك إرادة حرة، فلا يمكن أن يكون هناك نضال أو كفاح ضد الرذائل، ولا أن يكون
ك تحقيق للفضائل بجهود مضنية، اعنى انه لن يكون هناك مجال للأخلاق، وإذا
، العالم الطبيعى فاسداً تماماً، فمن الذى يمكن أن يضيع وقته سدى فى فيزيقا
طو، وباختصار إنه ماكان يمكن أن يكون للمسيحيين الأول فلسفة لو كانوا قد
سوا دينهم كما فهمه لوثر، إنهم فى هذه الحالة ماكان فى استطاعتهم أن يدفعوا
ال المفكرين اليونانيين إلى الأمام، بل لكانوا بالأحرى قد حرموا قراءتها كما فعل
نفسه، ولنظروا إلى الفلسفة على أنها آفة ووسيلة فى يد الله لخالق لينتقم بها
الإنسان انتقاماً عادلاً.

والمشكلة الوحيدة ضد هذه الدعوى - وإن كانت مشكلة حقيقية - هى أن موقف
يحيين فى العصر الوسيط كان على وجه الدقة عكس موقف لوثر تماماً، ولقد
ن لوثر يعرف ذلك جيداً، وهذا هو السبب فى أنهم لم يغفر لهم أبداً، فعنده أن
يع الفلاسفة واللاهوتيين فى القرون الوسطى كانوا وثنيين، فقد اعتقدوا أن
بيعة تبقى قائمة رغم الخطيئة الأصلية، وأنها بمجرد ماتصلح بواسطة النعمة
بح قادرة على الفعل، والتقدم وكان يمكن للقديس بونافنتير والقديس توما أن
هشا قليلاً لو أنهم سمعا وصفهما بأنهما وثنيان، لكنهما كان يمكن أن يقبلا عن
ب خاطر الباقى كله، وما أن يفهم المرء ذلك جيداً حتى يصبح وجود الفلسفة فى
صور الوسطى أمراً طبيعياً كما تصبح إدانتها من رائد الإصلاح الدينى أمراً
يعياً كذلك. إن المسيحيين فى العصر الوسيط كما نرى يحتاجون إلى الفلسفة
ميع الأسباب التى منعت لوثر من أن تكون له فلسفة، فهم كمدافعين عن النعمة
دافعوا أيضاً عن الطبيعة التى صنعها الله، تلك الطبيعة المزدوجة التى مات الله
سه لكى ينقذها، وليسوا هم الذين سوف يجعلوننا ننسى عظمة الإنسان وبؤسه،
إنهم كانوا يعتقدون أن الإنسان كلما أدرك عظمته زاد إحساسه بمجده وجدارته
ى لابد أن ينسبه فى النهاية إلى الله. لقد كان القديس برنار يقول: «حين يمتلك
نسان شيئاً لايعرف على الإطلاق انه يمتلكه : فأى عظمة تكون فى عظمة.؟» وفى

استطاعتنا أن نقول إنه لم يضل ولم ينغمس فى الطبيعة، والواقع أنه إذا لم تلغ عملية الخلق فإنه من المناسب جداً للاهوتيين ومن المفيد لهم أن يبحثوا بشغف وأن يسألوا عن الخالق، وهم مثلهم مثل الأطباء الصبورين سوف يبحثون عن الشكل الأول أو الأصلى لعملية الخلق والطبيعة، كما يبحث الطبيب عن أصل المرض لكى يصل إلى علاجه الحقيقى. ولكن كيف يمكن أن نطبق ألوان العلاج هذه، وأن نستفيد منها ما لم نعرف شيئاً عن تشريح النفس؟. وكيف يمكن أن نعرف النفس دون أن نعرف الجسد؟ وكيف يمكن أن نعرف الجسد دون أن نعرف الكون الذى هو الجزء منه، ولاشك أنه ليس من الضرورى أن نعرف ذلك كله لكى نبشر بالخلاص أو نتلقاه، لكنه لازم لإنشاء «علم الخلاص»، أعنى علماً للاهوت Theology.

SS

هـــذا الكـتـاب

يحاول الفيلسوف الفرنسي «إتين جلسون ١٨٨٤-- ١٩٧٨» أن يجيب في هذا الكتاب عن سؤال هام هو: هل كانت هناك فسلفة مسيحية في العصر الوسيط، تتميز بوضوح عن فلسفة اليونان، لاسيما أفلاطون وأرسطو؟! ويجيب عنه بالإيجاب. لكنه لا يلجأ في إجابته إلى الأسلوب الإنشائي أو الخطابي، ولايعتمد على دغدغة المشاعر والعواطف الدينية، وإنما يستخدم- بدقة- منهج البحث الأكاديمي؛ فيعرض علينا الأفكار المسيحية الجديدة، الأصيلة، التي تميزت بها هذا الفلسفة، ويستحيل أن نجدها عند فلاسفة اليونان.

فهو، مثلاً، في مشكلة الألوهية يذهب إلى أن الفلسفة المسيحية شددت على وحدانية الله، وهو أمر لم يعرفه فلاسفة اليونان الذين كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة: زينوفون، أنباذ وقليس، فيلولاوس ...إلخ. بل حتى أفلاطون وأرسطو، رغم فكرتهما المتطورة عن الإله، فإنهما لم يعرفا الوحدانية في نقائها وصفائها. ففكرة «الإله الصانع» عند أفلاطون ـ رغم أنها متقدمة جداً عن تصور الالوهية في أساطير اليونان. فان عالم «المثل الأفلاطوني» يحمل صفات الألوهية: فهو أزلي، أبدي، ليس له بداية ولانهاية كما انه عقلي خالص..الخ. كما أن أرسطو بفكرته الشهيرة عن «المحرك الأول الذي لا يتحرك» لم يصل إلى الوحدانية فهناك ٤٩ محركا آخر الى جانب المحرك الأول تحمل كلها صفات الألوهية. فضلاً عن أنه يوصي- في وصيته- أن توضع أيقونه لأمه في معبد الإلهة ديمتر، وأن يشيد تمثالان: لكبير الآلهة «زيوس» و«أثينا» إلهة الحكمة!

وقل الشئ نفسه بالنسبة للتصور المسيحي عن «العالم» فهو؛ مخلوق لله، في الوقت الذي لم يعرف فيه فلاسفه اليونان شيئاً عن الخلق؛ لأن المبدأ السائد في فكرهم هو: «لاشئ يخرج من لاشئ». وكذلك العلاقة بين الله والعالم: فالله خلق الاشياء ورتبها ونظمها، وفق غاية معينة.. هي الله نفسه؛ فهو: الأول والأخر، المبدأ والنهاية. وهي كلها أفكار جديدة لم تعرف عنها الفلسفة اليونانية شيئاً...

وهكذا يسير «جلسون» في كتابه مستعرضاً موضوعات الفلسفة المسيحية: كالعلّية، والغائية، والمماثلة، والتفاؤل المسيحي، والعناية الإلهية، والأنثروبولوجيا المسيحية، ومعرفة الذات، ومعرفة الأشياء، والشخصية المسيحية، والنية، والضمير الأخلاق القانون المسيحي، والحب وموضوعة..إلخ وغيرها من الموضوعات التي تطرقت إليها المسيحية في العصر الوسيط مبيناً الأفكار الجديدة والأصيلة التي جاءت بها هذه الفلسفة، وجعلها تحمل ملامح وسمات خاصة تميزها عن الفلسفة اليونانية.

الـنـاشـر